
افلاطون
آشنایی مقدماتی با
مجتمع عالی مذاهب واحد گرگان


بسم الله الرحمن الرحیم

آشنایی مقدماتی با فلسفه اسلامی

نویسنده:

سیدزهیر المسلمینی

ناشر چاپی:

جامعة المصطفی (صلی الله علیه وآله) العالمیة

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آشنایی مقدماتی با فلسفه اسلامی

مشخصات کتاب

سرشناسه:مسیلینی، سیدزهیر، ، ۱۹۷۳ - م.

عنوان و نام پدیدآور:آشنایی مقدماتی با فلسفه اسلامی [کتاب]/ سیدزهیر المسلمینی.

مشخصات نشر:قم : مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی(ص)، ۱۳۹۳.

مشخصات ظاهری:۱۶۷ص.

فروست:مجتمع عالی مذاهب واحد گرگان؛ ۷۹۷.

شابک:۹۵۰۰۰ ریال ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۸۷۵-۸:

وضعیت فهرست نویسی:فاپا

یادداشت:کتابنامه : ص. [۱۶۵] - ۱۶۷؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع:فلسفه اسلامی

شناسه افزوده:جامعه المصطفی(ص) العالمیه. مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی(ص)

رده بندی کنگره:BBR۱۴/م۵آ۵ ۱۳۹۳

رده بندی دیویی:۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی: ۳۵۴۴۴۰۸

ص :۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

آشنایی مقدماتی با فلسفه اسلامی

سیدزهیر المسلمینی

ص :۳

سخن ناشر

تحولات اجتماعی و مقتضیات نوپدید دانش ها و پدید آمدن دانش های نو، نیازهایی را به وجود آورده که پاسخ گویی به آن، ایجاد رشته های تحصیلی جدید و تربیت چهره های متخصص را ضروری می نماید. ازاین رو کتاب های آموزشی نیز باید با توجه به این دگرگونی ها تألیف شود.

جهانی شدن و گسترش سلطه فرهنگی غرب در سایه رسانه های فرهنگی و ارتباطی اقتضا دارد که دانش پژوهان و علاقه مندان به این مباحث، با اندیشه های بلند و ارزش های متعالی آشنا شوند و این مهم با ایجاد رشته های تخصصی، تولید متون جدید و غنی، گسترش دامنه آموزش و تربیت سازمان یافته دانشجویان به سرانجام خواهد رسید. این فرایند گاه در پرداختن به مباحث بنیادین و تدوین متون تخصصی تعریف می شود و گاه در نگارش بحث های علمی، اما نه چندان پیچیده و تخصصی به ظهور می رسد.

از طرفی بالندگی مراکز آموزشی در گرو نظام آموزشی منسجم، قانونمند و پویاست. بازنگری در متن ها و شیوه های آموزشی و به روز کردن آنها نیز این انسجام و پویایی و در نتیجه نشاط علمی مراکز آموزشی را در پی دارد.

در این بستر، حوزه های علوم دینی به برکت انقلاب شکوهمند اسلامی، سالیانی است که در اندیشه اصلاح ساختار آموزشی و بازنگری متون درسی اند.

ص:۵

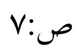
«جامعه المصطفی(صلی الله علیه و آله) العالمیه» به عنوان بخشی از این مجموعه که رسالت بزرگ تعلیم و تربیت طلاب غیر ایرانی را بر عهده دارد، تألیف متون درسی مناسب را سرلوحه تلاش خود قرار داده و تدوین و نشر متون درسی در موضوعات گوناگون علوم دینی، حاصل این فرایند است.

«مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی(صلی الله علیه و آله)» با قدردانی و سپاس از فاضل ارجمند جناب آقای سید زهیر المسیلینی مؤلف کتاب آشنایی مقدماتی با فلسفه اسلامی و تمام عزیزانی که در تولید این اثر همیاری و همفکری داشته اند, آن را به جویندگان فرهنگ و اندیشه ناب اسلامی تقدیم می کند.

مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی(صلی الله علیه و آله)

ص:۶

فهرست



ص:۹

ص:۱۲

پیشگفتار

الحمد لله الذی یُؤْتِی الْحِکْمَهَ مَنْ یَشاءُ وَ مَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَهَ فَقَدْ أُوتِیَ خَیْراً کَثِیراً وَ ما یَذَّکَّرُ إِلاّ أُولُوا الْأَلْبابِ .

پس از حمد وسپاس بیکران بر خداوند متعال وبخشنده تام وتمام، او را بر نعمت های گسترده اش و عطایای جزیلش شکر می کنم و درود می فرستم بر اشرف مخلوقات و مقربترین بندگانش محمد مصطفی(صلی الله علیه و آله) و اهل بیت پاک ومطهرش و یاران با وفایش. و درود و سلام بر راه پویان آن حضرت تا روز قیامت.

در تاریخ تفکر اسلامی در ارتباط با تبیین نسبت بین عقل و دین یا عقل و ایمان، سه گروه ظهور کرده اند:

۱. ظاهر گرایان: اینان کسانی اند که جمود بر ظواهر دینی را وجهه ی همت خویش کرده اند و هر گونه تعمق و تدبر یا اندیشه ی عقلی در معانی دینی را به شدت محکوم و مردود می دانند.

۲. عقل گرایان: اینان می گویند همه ی معارف دینی با عقل درک می شود. یعنی همه ی معارف درحیطه ی درک عقل قرار می گیرند و وجوب خود را به نظر دریافت می کنند.

۳. عقل گرایان نقل پذیر: این گروه با اعتقاد به هماهنگی بین عقل و شریعت و عقل و نقل می گویند: همان گونه که وحی و شریعت، منبع معرفت انسان

است، عقل نیز از منابع معرفت و شناخت انسانی است. همچنین عقل و وحی و شریعت،هر دو از حقیقت عینی و خارجی گزارش می کند. از این رو، گزارش آنها هماهنگ با یکدیگر است.

بنابر نظر گروه سوم بین برهان عقلی و بین قرآن هیچ گونه جدایی نیست و قرآن نه تنها به برهان فرا می خواند، که خود عین برهان است. خداوند، قرآنش را یکپارچه برهان و نور خوانده است: یا أَیُّهَا النّاسُ قَدْ جاءَکُمْ بُرْهانٌ مِنْ رَبِّکُمْ وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکُمْ نُوراً مُبِیناً.

حکمت و فلسفه یکی از راه های دعوت و هدایت انسانها بسوی سعادت است. قرآن سرآغاز دعوت و هدایت را حکمت دانسته و در آیه کریمه ۱۲۵ از سوره مبارکه نحل اولین راه را در کنار موعظه نیکو و جدال احسن، حکمت معرفی می کند؛ اُدْعُ إِلی سَبِیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَهِ وَ الْمَوْعِظَهِ الْحَسَنَهِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ حکمت یعنی استفاده صحیح از عقل و منطق در شناختن و شناساندن راه راست.

همانگونه که مسیحیت قرون وسطی مخالف فلسفه بود، در جهان اسلام نیز عده ای فلسفه را باعث ترویج کفر و الحاد پنداشته و تحصیل و تدریس آن را جایز نمی دانستند. در میان اهل سنت این مخالفت شدیدتر بوده؛ ولی برخی از شیعیان هم با فلسفه مخالفت کرده اند. عامل سیاست هم در مخالفت با فلسفه بی تأثیر نبوده است.

مخالفان فلسفه در جهان اسلام گروه های مختلفی را شامل می شود. محمدتقی مصباح یزدی، مخالفین فلسفه را دو گروه: یکی اهل ظاهر و دیگر عارف مسلکان باطن گرا می داند و معتقد است که «گرایش هایی که کمابیش آهنگ مخالفت با فلسفه را داشته، غالباً از دو منبع مایه می گرفته است: یکی از ناحیه کسانی که پاره ای از آراء فلسفی رایج در عصر خودشان را با ظواهر کتاب و سنت ناسازگار می دیده اند و از بیم آنکه مبادا گسترش این افکار موجب سستی عقاید مذهبی مردم شود، با آنها به مخالفت برمی خاسته اند و دیگری از ناحیه عارف مشربانی

ص:۱۴

که بر اهمیت سیر معنوی تاکید داشته اند و از ترس اینکه مبادا گرایش فلسفی موجب غفلت و عقب ماندگی از سیر قلبی و سلوک عرفانی گردد، بهایی به آن نمی داده اند و پای استدلالیان را چوبین معرفی می کرده اند» (۱)

دکتر دینانی، در تقسیم بندی مخالفان فلسفه معتقد است که صرف نظر از سفسطه که از آغاز پیدایش خود تا کنون همواره در جهت مخالف با فلسفه سیر کرده است، منتقدان و ستیزه گرانِ جدّی فلسفه، غالباً در زمره یکی از سه طایفه زیر قرار دارند: ۱) مؤمنان و معتقدان به ادیان؛ ۲) عرفا و اهل سلوک؛ ۳) تحصّلی مسلکان و تجربی گرایان. (۲)

متن حاضرکه پیش روی شما است، که تحت عنوان « آشنایی مقدماتی با فلسفه اسلامی » تهیه وتنظیم شده است، حاصل سالها تجربه وتدریس این جانب در زمینه فلسفه اسلامی است که پس تهیه وتنظیم آن به عنوان جزوه درسی، توسط اساتید گروه فلسفه واحد گرگان و همچنان فاضل ارجمند استاد افضلی مورد نقد وبررسی قرار گرفته و پس از اعمال اصلاحات ساختاری ومحتوایی به عنوان متن آموزشی «فلسفه مقدماتی» گروه فلسفه و عرفان اسلامی واحد گرگان به تصویب اعضای محترم گروه فلسفه و عرفان اسلامی رسیده است.

از مزایایی این متن:

۱. متن حاضر در سه قسمت تحت عنوان سه بخش تدوین شده است:

بخش اول: به توضیحی در باره کلیات فلسفه ومباحث مقدماتی پرداخته است، از قبیل تعریف فلسفه، موضوع و فواید فلسفه، رابطه فلسفه با سایر علوم و...

بخش دوم: در بخش دوم مکتب ها یا حوزه ها ونحله های فکری که رنگ وبوی فلسفی دارند، اجمالا تشریح شده است و صرف نظر از ادوار فلسفی چهره های مهم ومعروف هر مکتبی از مکاتب فکری جهان اسلام معرفی شده اند

۱- (۱) . مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، امیرکبیر،۱۳۸۲، ج۱، ص۱۳۵

۲- (۲) . دینانی، ابراهیمی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج۱، ص۸

بخش سوم: در بخش سوم به شرح موضوعات خاص فلسفی از قبیل مباحث وجود، ماهیت، علیت، حرکت، جوهر و... پرداخته ایم.

۲. متن حاضر به صورت کتاب درسی برای دانش پژوهان دوره عمومی و به میزان ۲ واحد آموزشی تهیه وتنظیم شده است .

۳. در ابتدای هر درس اهداف اصلی آموزشی وانگیزشی مورد نظر بیان شده و در پایان هر درس نیز افزون بر چکیده مطالب پرسش های ناظر به مطالب آن طراحی شده است.

۴. متن حاضر مطابق با عناوین وسرفصل های مصوب جامعه المصطفی(صلی الله علیه و آله) تهیه و تنظیم شده است.

چون نوشته حاضر اولین اثر آموزشی اینجانب می باشد از تمامی مطالعه کنندگان عزیز و محترم عاجزانه می خواهم با ارائه نظرات سازنده خود مرا در رفع نواقص و ارتقای کیفی آن یاری نمایند. در پایان بر خود لازم می دانم که از رئیس محترم انتشارات المصطفی(صلی الله علیه و آله) که زحمت چاپ این کتاب را قبول فرمودند تشکر می کنم همچنین از اساتید محترم گروه فلسفه و همچنان فاضل ارجمند جناب آقای افضلی که با نظرات خود از نقایص آن کاستند سپاسگزاری کنم، به ویژه از جناب آقای شاکر الساعدی که عهده دار تصحیح و صفحه آرایی این کتاب بوده اند سپاسگزارم.

جمعه ۹۱/۱۰/۸ گرگان

سید زهیر المسیلینی

ص:۱۶

بخش اول: کلّیات فلسفه

اشاره

ص:۱۷

۱. فلسفه چیست

اشاره

اهداف درس

انتظار می رود در پایان این درس دانش پژوه:

۱) معنای واژه فلسفه و دلیل نامیده شدن این دانش به فلسفه را بداند.

۲) معنای واژه سوفیست و سوفیسطایان را بداند.

۳) نحوه استفاده و معنای این اصطلاح را در میان مسلمانان بداند.

۴) با اصطلاح ما بعد الطبیعه (متافیزیک) و وجه تسمیه آن آشنا باشد.

۵) موضوع فلسفه را از منظر فلاسفه بداند.

واژه فلسفه

واژه (فلسفه) مصدر جعلی عربی از کلمه یونانی «فیلوسوفیا» به معنای دوست داشتن دانایی است. فیلوسوفیا (philosophi مرکب از دو کلمه «فیلو» به معنای دوست داشتن و «سوفیا» به معنای حکمت یا دانایی است.

واژه سوفیست

«سوفسطائی» یا «سوفیست» در لغت به معنای استاد، دانشور و زبردست است. کسی که در امور زندگی هوشمند و زیرک است (۱). در یونان باستان آموزگاران فلسفه را سوفسطائی می گفتند. اینان از شهری به شهر دیگر می رفتند و جوانان را دور خود جمع کرده و در ازای حق الزّحمه به تدریس می پرداختند.

ص:۱۹

۱- (۱) . فرهنگ لغت دهخدا.

سوفسـطائیان خطابت و جدل و دیگر فنونی را که برای موفقیت های اجتماعی و سیاسی لازم بود، به شاگردانشان می آموختند. (۱)

معنـای این دو کلمه «فیلو سوفیـا» و «سوفیست» به مرور زمان تغییر کرده و به ترتیب به معنای «حکمت و دانایی» و «مغالطه کار» به کار رفته انـد. دلیل این امر آن است که عـده ای از گروه سوفیسـطایان (ماننـد گرگیاس) به واقعیتی باور نداشـتند، وعده ای دیگر آن را ادراک نشدنی می دانستند وگروه سوم (مانند پروتاگوراس) معرفت را قابل انتقال به دیگران نمی دانستند.

از این رو حقیقت را نسبی دانسته و ادراک هر شخص را ملاک حقیقت برای خود او می گرفتند.

این عـده افراد دوره گردی بودنـد که علـوم مختلف را می آموختنـد و در اختیـار مردم قرار می دادنـد و چون به حقیقت مطلق بـاور نداشـتند به کمـک همین دانش ها هر آن چه را می خواسـتند اثبات می کردنـد و در اسـتدلال هایشان مغالطه به کار می بردند. به همین جهت سوفیست معنای اولیه خود (دانشمند) را از دست داد و معنای «مغالطه کار» به خود گرفت.

سقراط معروف ترین اندیشـمندی بود که در این دوره به مخـالفت بـا گروه سوفیست هـا پرداخت و به علت تواضع و فروتنی و احتراز از هم ردیف شـدن با سوفیست ها و شاید به دلیل مبنای معرفتی خاص خویش، خود را (فیلوسوفوس فیلسوف) به معنای دوسـتدار دانش نامید. از این زمان به بعد کلمه فیلسوف به معنای دانشمند به کار رفت و فلسفه نیز به همه علوم عقلی و حقیقی در مقابل علوم نقلی و اعتباری استعمال شده است.

۱- (۱) . تاریخ فلسفه غرب. ترجمه: عبدالحسین آذرنگ. تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۷. صفحه ۱۰۴و۱۰۵ .

تعریف اصطلاحی فلسفه

اشاره

قبل از ارائه تعریف اصطلاحی فلسفه شایسته است تعدادی از کاربردهای رایج فلسفه را توضیح داده شود وسپس کاربرد مورد نظررا برگزینیم وتعریف کنیم.

فلسفه درطول تاریخ کاربردهای متفاوت داشته است که در این مجال تنها به توضیح اهم معانی مهم وشایع آن می پردازیم:

۱. فلسفه به معنای شناخت

واژه فلسفه در مواردی بصورت مضاف وهمراه با قید به کار برده می شود. وتعابیری همچون«فلسفه علم»«فلسفه اخلاق»«فلسفه تاریخ»و«فلسفه فقه»«فلسفه سیاست» رایج ومأنوس اند. بنابراین معنای تحت اللفظی کاربردهای فوق از این قراراست: فلسفه علم یعنی علم شناسی، فلسفه اخلاق یعنی شناسایی علم اخلاق. فلسفه تاریخ یعنی شناسایی علم تاریخ.

۲. فلسفه به معنای هدف غایت حکمت

این کاربرد ازفلسفه بیشتر درعرف رواج دارد. بعنوان مثال گاهی سوال می شود که«من فلسفه این کار شما را نفهمیدم»یعنی هدف وحکمت کار شما را در نیافتم. ویا گفته می شود«فلسفه نماز چیست»«فلسفه حج چیست»و... یعنی اینکه هدف وحکمت نمازوحج چیست؟.

ص:۲۱

۳. فلسفه دراصطلاح مسلمین

مسلمانان لغت فلسفه را از یونان اخذ کردند و به تبعیت از ارسطو آن را در سه معنا به کار بردند.

- معنای نخست که اصطلاح عام فلسفه بود مترادف با همه دانش های عقلی در برابر دانش های نقلی از قبیل: لغت، نحو، صرف، تفسیر، حدیث و...؛ بود. فلسفه به معنای عام ابتدا به فلسفه نظری، و فلسفه عملی تقسیم شد.

مقصود از فلسفه نظری، علمی است که درباره اشیاء آن چنان که هستند بحث می کند. به عبارت دیگر فلسفه نظری دانشی است که هدف آن همان دانش است نه عمل. این فلسفه به نوبه خود به سه قسم الهیات (باموضوع موجود غیر مادی غیر متحرک) ریاضیات(با موضوع امور مادی غیر متحرک) و طبیعیات (با موضوع امور مادی و متحرک) تقسیم گردیده است.

مقصود از فلسفه عملی، علمی است که درباره افعال انسان آن چنان که باید و شایسته است، بحث می کند به عبارت دیگر فلسفه عملی، دانشی است که هدف آن خود دانستن نیست بلکه سامان دادن اعمال (فردی، خانوادگی و اجتماعی) است و فیلسوفان مسلمان آن را به سه قسم اخلاق (اعمال فردی)، تدبیر منزل (اعمال خانوادگی) و سیاست مدن(اعمال اجتماعی) تقسیم کرده اند (۱).

بنابراین ملاک تقسیم فلسفه به نظری و عملی «هدف »است زیرا در فلسفه نظری، هدف کمال و فعلیت یافتن استعداد عقلانی بشر است که ارزش نظری و ذاتی دارد و در فلسفه عملی، هدف، تکمیل نفس براساس اعمال و رفتار اختیاری است.

- معنای دوم که ارسطو برای این دانش به کار می برد و اصطلاح خاص فلسفه است، همان فلسفه نظری است که از آن قسم دیگر (فلسفه عملی) شریف تر و خاص تر است.

- معنای سوم که از همه خاص تر و به عبارت دیگر اخص از سایر معانی به

۱- (۱) . م، م شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج۱، ص ۵۹۷

شمار می رفت الهیات یا حکمت الهی بود که یکی از بخش های فلسفه نظری است و به نام های فلسفه اولی، دانش اعلی، دانش کلی، دانش الهی و مابعدالطبیعه (متافیزیک) نیز خوانده می شود.

فیلسوفان مسلمان به تبع ارسطو این معانی را به کار می بردند اما باور بر این بود که الهیات از دیگر دانش ها مهم تر است زیرا این دانش برهانی تر، یقینی تر کلی تر و عام تر است و همه دانش ها به آن محتاج اند؛ در حالی که این دانش از دیگر دانش ها بی نیاز است. از این رو این دانش را فلسفه حقیقی (۱) و آن را سزاوار نام فلسفه دانستند.

شایان ذکر است که در این درس همین معنای اخص (فلسفه الهی یا متافیزیك) مورد بحث است که تعریف و ویژگی های آن در ادامه بیان خواهد شد.

تعریف فلسفه

برای فلسفه به معنای اخص تعریف های مختلفی،با توجه به هریك از ویژگی های فلسفه مانند: غایت، روش یا موضوع، بیان شده است.

برای نمونه محقق سبزواری فلسفه را با نگاه به غایت آن این گونه تعریف می کند:« حکمت آن است که آدمی جهانی گردد عقلی بر طبق جهان عینی» (۲).یعنی حکمت این است که انسان همانند جهان عینی خارجی به صورت جهان عقلی نمود یابد.

صدرالمتألهین فلسفه را به اعتبار غایت و روش این گونه تعریف می کند: «فلسفه کامل شدن نفس انسانی است از طریق شناخت های حقایق موجودات آن گونه که هستند و حکم کردن به واسطه براهین و نه از روی ظن و تقلید به وجود

۱- (۱) . مقصود از دانش حقیقی دانشی است که قراردادی و اعتباری نیست مانند صرف و نحو که دانش هایی قراردادی و اعتباری ند.

۲- (۲) . ملا هادی سبزواری، شرح منظومه، ص ۷.

موجودات به اندازه توانایی انسان». (۱)

معروف ترین تعریف فلسفه بر پایه موضوع فلسفه ارائه شده است. در این تعریف آمده است:« فلسفه علمی است که از احوال موجود بما هو موجود بحث می کند». (۲)

اما کامل ترین تعریف؛ تعریفی است که تمام ویژگی های یک علم را بیان می کند و به عبارت دیگر: تعریف، جامع و مانع تعریفی است که هم به موضوع علم اشاره می کند و هم از روش و غایت آن یاد می کند. و براین اساس می توان فلسفه را این گونه تعریف کرد: «فلسفه دانشی است که با روش عقلی و قیاسی و با استفاده از مبانی بدیهی پیرامون موجود مطلق و احوال کلی وجود به بحث می پردازد و در نهایت تفسیری عام و عقلانی از هستی فراهم می آورد» (۳). در این تعریف هم به روش (عقلی و قیاسی) هم به موضوع، (موجود مطلق)، وهم به غایت، (تفسیر عام و عقلانی از هستی) اشاره شده است.

۱- (۱) . صدر الدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج۱، ص۲۰.

۲- (۲) . محمد حسین طباطبایی، بدایه الحکمه، ص۵.

۳- (۳) . رضا برنجکار، آشنایی با علوم اسلامی (فلسفه)، ص۷۶.

خلاصه درس

واژه فلسفه از (فیلوسوفیا) مشتق شده است و به معنای دوستدار دانایی است.

سوفسطاییان کسانی بوده اند که در استدلال های خود به انواع مغلطه و تحریف می پرداخته، ولی خود را سوفیست، یعنی (دانشمند)، می خوانده اند.

فیلسوفان بزرگ یونان، چون سقراط، افلاطون و ارسطو، در برابر سوفسطاییان، خود را فیلسوف نامیده اند.

فلسفه میان مسلمانان به دو معنای (عام) و (خاصّ) به کار رفته؛ در معنای عام برای مطلق علوم و دانش های عقلی، در برابر علوم نقلی و وضعی اطلاق شده است، ولی در معنای خاصّ و (غیر متعارف)، همان (فلسفه اولی) و (فلسفه حقیقی) است که از نظر فیلسوفان مسلمان ویژگی هایی نسبت به دیگر علوم دارد و موضوع آن (موجود بما هو موجود) است.

پرسش

۱. واژه های فلسفه و سفسطه به چه معناست؟

۲. چرا سقراط نمی خواست وی را سوفیست نامند؟

۳. فلسفه میان فیلسوفان مسلمان در چند معنا به کار رفته است ؟

۴. برخی ویژگی های فلسفه حقیقی را از نظر فیلسوفان مسلمان بنویسید.

۵. کاربردهای فلسفه را نام ببرید.

۶. فلسفه به معنای خاص را تعریف کنید.

ص:۲۵

۲. مبادی فلسفه

اشاره

اهداف درس

انتظار می رود در پایان این درس دانش پژوه:

۱) با موضوع علم فلسفه آشنا باشد

۲) با روش فلسفه آشنا باشد.

۳) با غایت و فواید فلسفه آشنا باشد.

۴) جایگاه مبادی مبادی فلسفه را بشناسد وتقسیمات آن را بداند.

۵) با اصطلاح « ما بعد الطبیعه » ووجه تسمیه آن آشنا باشد.

موضوع فلسفه

موضوع کل علم هو ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه، موضوع هر علمی ان چیزی است که در ان از اعراض ذاتی ان علم بحث می شود. وبه زبان ساده موضوع هر دانشی ان چیزی است که محور مسایل ان دانش واقع می شود. مثلاموضوع علم طب بدن انسان وموضوع علم ریاضیات عدداست. وموضوع علم نحو کلمه است و.....که تمامی مسایل هر کدام از این علوم به یک موضوع واحدی بر گردند.

فلسفه نیز از این قاعده مستثنی نیست وموضوعی دارد. به همین دلیل باید مسایل این علم همانند علوم دیگر درباره یک موضوع واحدی بحث و گفتگو کند. فلاسفه موضوع فلسفه را [وجود بما هو موجود] دانسته اند زیرا همه بحث های فلسفی در اطراف این موضوع دور می زنند اما باید توجه داشت که فلسفه از بود

ص:۲۷

و نبود اشیا واحکام مطلق هستی بحث می کند وهیچگاه به احکام واثار مربوط به یک هستی خاص ومعین نظر ندارد.

توضیح چند نکته

۱. قیـد (موجود بما هوموجود)درموضوع فلسـفه به خاطر این است که درفلسـفه از وجود از آن جهت که وجود است بحث می شـود مثلاـ اگر از جسم در فلسـفه بحث می شـود از جهت موجـود بودنش است نه از آن جهت که جسم است یـا از جهت کم وکیف و...، زیرا در اینصورت موضوع علوم دیگر واقع می شود.

۲. موضوع فلسفه(وجود) عام وفراگیر است وشامل تمام موجودات می شود بنابراین فلسفه اعم علوم است وگسترده مباحث آن محـدود به حوزه هـای خاصـی نمی شود بلکه با یک بینش کلی به بررسـی حقایق در تمامی حوزه ها پرداخته ومعیارهای کلی باز شناسی حقایق را از موهومات بیان می کند.

۳. چـون موضوع فلسـفه نسـبت به موضوع سـایر علوم عـام است بنـا براین تمـامی علوم در اثبـات موضوعـات خود به فلسـفه نیا زمندند اما فلسفه در اثبات موضوع خود به هیچ علم دیگری نیازمند نیست بلکه تحقق هستی بدیهی بوده ونیاز به اثبات ندارد.

۴. بهتر است برای موضوع فلسفه به جای موجود بما هو موجود از واژه (وجودبه ما هو وجود) و یا (وجود مطلق) استفاده شود.

روش فلسفه

منظور از روش، تعیین صدق وکذب گزاره های یک علم است. مثل اینکه گفته می شود «آب در ۱۰۰ درجه حرارت تبدیل به بخـار می شود» این یـک گزاره علمی است که تحقیق در درستی ونـادرستی آن براسـاس یـک روش خـاص صورت می گیرد وهر روشی توان پاسخ به چنین مسئله را ندارد.بنابراین روش علوم متفاوت است وبه صورت کلی سه نوع روش تحقیق در علوم وجود دارد:

الف) روش تجربی: که این نوع روش در علوم تجربی کاربرد دارد ومبتنی برمشاهده وتجربه است ودر مثال بالاـ برای تحقیق در درستی ونادرستی گزاره« آب دردمای ۱۰۰ درجه حرارت به بخار تبدیل می شود» تنها راه مشاهده و تجربه پاسخگو است.

ب) روش نقلی: این روش مبتنی بر نقل و حکایت است،و عمدتا در مباحث تاریخی به کار گرفته می شود.

ج) روش عقلی: این نوع روش مبتنی بر حد وبرهان وبدیهیات است که عمدتا در علوم فلسفی ریاضی منطق و...کاربرددارد.

منطقیون این روش را بلحاظ اعتبار وعدم اعتبار آن به سه روش تقسیم می کنند:

الف) روش عقلی که ذهن آدمی در آن از جزئی به جزئی دیگر به خاطر شباهتی که با هم دارند منتقل می شود. که در علم منطق به این استدلال(تمثیل) می گویند که بلحاظ نتیجه معتبر نیست ویقین آور نمی دانند.

ب) روش عقلی که ذهن آدمی در آن از جزئی به کلی منتقل می شود یعنی با بررسی تعدادی از افراد یک ماهیت یک حکم کلی را نتیجه می گیرد. به این نوع استدلال در منطق (استقرا) می گویند وبر دو قسم (تام وناقص) تقسیم می شود.

ج) روش عقلی که ذهن آدمی در آن از کلی به جزئی حرکت می کند و نتیجه در آن تابع اخص مقدمتین می گردد. به چنین سیر در علم منطق(قیاس) می گویند.

مثال: سقراط انسان است – هرانسانی متفکراست * – سقراط متفکر است بنابراین فلسفه دارای روش عقلی از نوع سوم است زیرا از بین روشهای فوق تنها روش یقین آور، روش قیاس می باشد.

ص:۲۹

غایت و فوائد فلسفه

غـایت هر علم بایـد به گونه ای تعریف شود که مخصوص همان علم باشـد هم چنین بایـد میان غایت و فایـده علم تفاوت قائل شد. غایت آن هدف اصلی علم است که به دلیل آن هدف، علم به وجود آمده است و مورد تعلیم و تعلم قرار می گیرد.

اما فایده آثار و اهداف فرعی دیگری است که برعلم مترتب است. بر این اساس می توان غایت اصلی فلسـفه را «ارائه تفسـیری عقلانی و فراگیر از جهان هستی» (۱) دانست؛ یعنی غایت اصـلی فلسفه ارائه چارچوبی عقلانی است که بتوان همه پدیده ها را در آن گنجاند و روابط میان آن ها را تبیین وتفسیر نمود.

فوائد فلسفه

دانش فلسـفه ماننـد هر دانش دیگری دارای فوائـدی است،که بـا آمـوختن آن بـدست می آینـد و تـوجه به آن فوائـد بر رغبت فراگیران نسبت به فراگیری آن علم می آفزاید. علامه طباطبایی در کتاب گرانسنگ شان «بدایه الحکمه» فوائد مترتب

۱- (۱) . عبد الکریم سروش، علم چیست ؟ فلسفه چیست ؟ ص ۶۱.

بر فراگیری فلسفه را به شرح ذیل بیان می کند:

الف)کسب شناخت کلی نسبت به جهان هستی، یعنی هدف فیلسوف کسب شناخت از موجودات بر وجه کلی است، بدون اینکه جزئیات و خصوصیات و احوال خاص هر موجودی از موجودات به تنهایی مورد توجه وشناخت باشد، زیرا موجودات جزئی بی نهایت اند و احاطه بر همه آنها ممکن نیست، علاوه بر این موجودات جزئی متغیرند و با تغیر موجودات خاص، احوال واحکام خاص او نیز تغییر پیدا می کند.

ب) جداسازی موجودات حقیقی از اعتباریات و وهمیات، یعنی هدف فلسفه این است موجود واقعی را از موجود وهمی تمییز دهد، مثلا بسیاری بغلط به وجود شانس و اتفاق معتقدند یابغلط روح را امری مادی می دانند که با استدلال های فلسفی می توان این افراد را به اشتباه شان واقف کرد.

ج) شناخت علل عالیه وجود به ویژه واجب تعالی و صفات و افعال او (۱).

مبادی فلسفه

پیش از پرداختن به مسائل هر علم به سلسله ای از شناخت های قبلی نیاز است؛ مانند شناخت موضوع علم و تصدیق موضوع علم و تصدیق به وجود آن موضوع و اثبات مبانی و اصولی که به وسیله آن ها مسائل علم ثابت می شود.این گونه مطالب را مبادی علوم می نامند و آن ها را به مبادی تصوری و تصدیقی تقسیم می کنند. مبادی تصوری، تعریف های مفاهیم مورد بحث درآن علم را گویند.مبادی تصدیقی نیز بر دو قسم اند: یکی تصدیق وجودموضوع و دیگری تصدیق اصولی که برای اثبات مسائل علم از آن ها استفاده می شود.

همانگونه که گذشت موضوع اصلی در فلسفه «موجود بما هو موجود»

۱- (۱) . محمد حسین طباطبایی، بدایه الحکمه، ص۷.

است که معنـای آن بـدیهی و بی نیـاز است از تعریف است. سایر مفاهیم مورد بحث نیز در آغاز هر بحث تعریف می شود، اما در خصوص مبادی تصـدیقی فلسـفه بایـد گفت که تصـدیق به وجود موضوع فلسـفه محتاج اثبات نیست؛ زیرا تحقق هستی در خارج امری بـدیهی است و هر کس دست کم به وجود خودش آگاهی دارد وهمین اندازه کافی است که بداند مفهوم موجود دارای مصداق واقعی است. اصول و مبانی فلسفی نیر اکثرا عقلی و بدیهی اند، مانند محال بودن تناقض.

مبادی تصدیقی معمولا به دو بخش اصول متعارف و اصول موضوعه تقسیم می شوند. اصول متعارف واصول موضوعه اصولی انـد که دلایـل و براهین علم بر روی آن بنـا می شـود. بـا این تفـاوت که اصـول متعـارف بـدیهی و تردیـد ناپذیرنـد امـا اصول موضوعه بدیهی و قطعی نیستند و تنها صحت آن فرض گرفته می شود. اصول موضوعه معمولا دراصول دیگر اثبات می شوند.

مهم ترین اصول متعـارف فلسـفی اصـل «امتنـاع اجتمـاع نقیضـین»و«امتناع ارتفاع نقیضـین» و اصل «اثبات واقیعت هستی» است. اصول موضوعه فلسـفی مطالبی است که علوم دیگر در اختیار فلسفه قرار می دهند. میزان صحت و استواری هر استدلال فلسفی که متکی بر مواد علوم دیگر باشد تابع میزان صحت و اعتبار آن مسئله علمی است. این مسائل متکی به علوم اند.

مسائل خالص فلسفی، مسائلی اند که بر پایه بدیهیات اولیه و اصول متعارف بنا می شوند. درعلوم دیگر اصول موضوعه فراوانی وجود دارد، اما در فلسفه این اصول موضوعه اندک است، به ویژه در حکمت متعالیه (۱).

در این مکتب فلسفی همه یقینیات مورد قبول نیست؛ تنها از بدیهیات اولیه ووجدانیات استفاده شده است وبنابراین یقین فلسفی «یقین مضاعف» یا

۱- (۱) . شهید مرتضی مطهری، اصول فلسفه وروش رئالیسم، ص ۳۶۱-۳۶۴.

«یقین ریاضی» نامیده می شود.

البته در فلسفه مشاء از بسیاری از مبادی یقینی – مانند مجردات – حتی از اصول موضوعه اثبات نشده از طبیعیات گرفته شده – مانند هیئت بطلمیوسی – استفاده شده است.

مابعدالطبیعه(متافیزیک)

ارسطونخستین کسی بود که به این نکته واقف شد که سلسه مسایلی هست که در هیچ یک از دانش های رایج نمی گنجد و باید آن ها را در دانش مستقلی بررسی نمود. وی بر این باور بود که این دانش دشوارترین، دقیق ترین و کلی ترین دانش هاست.این دانش نسبت به سایر دانش ها از حس دورتر است و به جهت خودش مطرح است نه به جهت فایده عملی. وی این دانش را فلسفه نخستین یا فلسفه اولی خوانده است. قبل از ارسطو در آثار سقراط و افلاطون نیز در این باره مطالبی آمده است اما چون آثار این فیلسوفان در قالب محاورت است و در محاورت موضوعات متفاوت مطرح می شود و مطالب از هم جدا نیست نمی توان این مسئله را به طور مستقل در آثار آن ها یافت.

بعد از ارسطو یکی از پیروان مکتب مشایی او به نام «آندرونیکوس» آثار وی را جمع آوری کرد و این دانش رابعد از طبیعیات (فیزیک) قرار داد و نام «متاتافوسیکا» یا ما بعدالطبیعه بر آن نهاد.

ابن سینا بر این باور است که وجه این که این دانش متافیزیک نامیده شد این بود که باید بعد از فیزیک (طبیعت) آموخته شود گرچه از نظر فیزیکی قبل از فیزیک است. بنابراین متافیزیک از لحاظ اپیستمولوژی (معرفت شناختی) بعد از فیزیک است اما از لحاظ آنتولوژی (وجود شناختی) قبل از آن است. اما به تدریج وجه تسمیه متافیزیک فراموش شد و چنین گمان رفت که این نام از آن

رو بر این دانش نهاده شده است که مسائل این دانش بیرون و فراتر از طبیعت است. برخی اروپائیان نیز به اشتباه مابعدالطبیعه را مساوی ماوراءالطبیعه پنداشتند و گمان کردند که موضوع این دانش تنها مسائل ماورای طبیعت مانند خداوند و فرشتگان است.

ص:۳۴

خلاصه درس

موضوع هر علمی ان چیزی است که در ان از اعراض ذاتی ان علم بحث می شود.

فلاسفه موضوع فلسفه را [وجود بما هو موجود] دانسته اند زیرا همه بحث های فلسفی در اطراف این موضوع دور می زنند

روش علوم متفاوت است وبه صورت کلی سه نوع روش تحقیق در علوم وجود دارد: الف)روش تجربی: ب)روش نقلی: ج)روش عقلی:

منطقیون روش عقلی را بلحاظ اعتبار وعدم اعتبار آن به سه روش تقسیم می کنند: الف) روش تمثیل ب) روش استقراء ج) روش قیاس

غایت اصلی فلسفه را « ارائه تفسیری عقلانی و فراگیر از جهان هستی

علامه طباطبایی در کتاب گرانسنگ شان « بدایه الحکمه » فوائد مترتب بر فراگیری فلسفه را به شرح ذیل بیان می کند:

الف)کسب شناخت کلی نسبت به جهان هستی ب) جداسازی موجودات حقیقی از اعتباریات و وهمیات ج) شناخت علل عالیه وجود به ویژه واجب تعالی و صفات و افعال او مهم ترین اصول متعارف فلسفی اصل «امتناع اجتماع نقیضین»و«امتناع ارتفاع نقیضین» و اصل «اثبات واقیعت هستی» است.

پرسش

۱. موضوع علم فلسفه چیست؟

۲. فواید فلسفه از دیدگاه علامه طباطبایی را توضیح دهید

۳. روش علوم نام ببرید

۴. مهمترین اصول متعارف فلسفی را نام ببرید

۵. غایت اصلی فلسفه چیست؟

ص:۳۵

۳. تاریخچه فلسفه

اشاره

اهداف درس

انتظار می رود در پایان این درس دانش پژوه:

۱) با تاریخچه فلسفه و زمینه پیدایش آن آشنا باشد.

۲) علت توجه مسلمانا به فلسفه و ترجمه آثار یونانی بداند

۳) رابطه فلسفه با سایر علوم وتفاوت های آن را بشناسد.

تاریخچه و زمینه پیدایش فلسفه

در کتاب های تاریخ فلسفه خاستگاه فلسفه را کشور یونان وآغاز تفکر فلسفی را دوره یونانی (قرن ششم تا سوم قبل از میلاد) معرفی کرده اند. اما این ادعا همواره مورد منازعه و اختلاف واقع شده است. وبعضی صاحب نظران خاستگاه فلسفه را مشرق زمین و قدمت ان بسی بیش وبیشتر از قرن ششم قبل از میلاد دانسته اند. که البته این نوع نگرش با بسیاری از تعصبات ناسیونالیستی و بیشتر رنگ ایئولوژیکی دارد، اگر بخواهیم بدون تعصب در مورد آن اظهار نظر کنیم می توان گفت: اگر مقصود از فلسفه یک نگرش عقلی محض، وبه اصطلاح امروزی یک روش علمی باشد بدون آمیختگی به احساسات وتمایلات وانگیزه ها وسایر محرکات، فلسفه به این معنی قطعا از یونان برخاسته وساخت اصلی آن ساخت غربی است، اما اگر مقصود از فلسفه مجموعه فرهنگ بشری یا مجموعه تمدن بشری باشد، اعم از تعقل، احساس، باور دینی، قطعا بنا بر شواهد تاریخی

خاستگاه آن مشرق زمین (ایران، هند ف چین) است،و سابقه آن به بیش از قرن ششم قبل از میلاد بر می گردد. (۱)

تاریخچه فلسفه اسلامی

برای ورود به بحث تاریخچه فلسفه اسلامی و طرح آراء وافکار در مورد آن، نخست لازم است یک سلسله مباحث مقدماتی مطرح شده وآنگاه پس از اشاره به آنها به نظرات در مورد حقیقت فلسفه اسلامی پرداخته شود. مسایلی از قبیل معنای تاریخ فلسفه، مراد از فلسفه، عوامل پیدایش اندیشه های عقلانی و فلسفی و...، از جمله همین مباحث مقدماتی بشمار می آیند. این سلسله از مباحث می توان به عنوان مدخل تاریخ فلسفه اسلامی تلقی نمود. در اینجا به برخی از این مباحث مقدماتی پرداخته می شود:

تاریخ فلسفه

تاریخ فلسفه به عنوان یک نوع معرفت و دانش، عبارت است از تحقیق وبررسی در آراء و افکار و نظریات فلسفی متفکران وفیلسوفان پیشین و یا معاصر. و مراد از فلسفه در اینجا یعنی مطلق تأمل عقلانی در باب مقولات متعدد، اعم از خدا، جهان، شناخت، زبان وانسان و.... در این معنا فلسفه معنای عام می یابد و حوزه ای وسیع تری را شامل می گردد.

اهمیت تاریخ فلسفه

چرا باید تاریخ فلسفه آموخت؟ چه ضرورتی برای یک پژوهشگر فلسفه وجود دارد که باید تاریخ فلسفه بیاموزد و در آن غور کند؟ به نظر می رسد می توان ضرورت مطالعه تاریخ فلسفه را بدین ترتیب برشمرد:

۱. یک پژوهشگر فلسفه اساسا به دنبال تحقیقات فلسفی و تأملات فلسفی در موضوعات مختلف است. از این رو، تاریخ فلسفه مطلوب چنین شخصی

۱- (۱) . منوچهر صانعی دره بیدی، مبانی اندیشه های فلسفی، ص۱۶.

می باشد، زیرا تاریخ فلسفه مملو از آراء، تحلیلات و تأملات فلسفی در باب مسایل متعدد می باشد.

۲. آشنایی با تاریخ فلسفه زمینه آگاهی از سیر اندیشه ها و تحولات آنها را در بستر زمان فراهم می کند و بر این اساس درک عمیق و متمایز آنها را فراهم می آورد. بدین معنا که آنگاه که سابقه تکوین و تحول آنها نیز روشن گردد، بسیار عمیق تر و دقیق تر دریافت می شوند.

۳. از آن جهت که تاریخ فلسفه عبارت است از نوعی تحلیل واقعیت از زوایای متعددی می باشد، از این رو فی نفسه امری جذاب و مطلوب به شمار می رود.

مباحثی در باب فلسفه اسلامی

یکی از مسائلی که بطور جدی مطرح شده این است که آیا کاربرد «فلسفه اسلامی» بجا و درست است؟ یا فلسفه مورد بحث چیزی جز همان فلسفه یونانی است؟ در باب اینکه آیا اطلاق لفظ «فلسفه اسلامی» درست است یا خیر و یا اینکه چه ارتباطی با فلسفه یونانی دارد نظرات مختلفی ارائه شده است. صرف نظر از اینکه انگیزه اصلی از طرح این سئوال چه بوده است و چه می تواند باشد، لازم است جوابی درخور ومناسب به این سئوال داده شود.

در این قسمت تلاش خواهیم کرد که پاسخی مناسب برای سئوال مزبور پیدا کنیم. در این جا ضمن اینکه برخی از دیدگاههای مختلفی را که در باره «فلسفه اسلامی» وجود دارد مطرح کنیم و به بررسی اجمالی انها می پردازیم:

برخی آراء مربوط به «فلسفه اسلامی »:

الف) فلسفه اسلامی اقتباس صرف و ترجمه محض متون یونانی است. (۱)

۱- (۱) . شهید مرتضی مطهری، مقالات فلسفی، ج۳، ص۳۶.

نقد وبررسی

این نظریه به نظر می رسد کاملا افراطی و دور از واقعیت باشد زیرا، اولا: مسلمین پس از ترجمه و اشنایی با اندیشه های یونانی به شرح و نقد نظام های فلسفی یونان پرداخته اند و از این راه توانستند در برخی اصول موضوعه ومسایل مهم آن تغییر و تحول چشم گیر ایجاد نمایند. و ثانیا: تعداد مسایل فلسفه یونان حدود دویست مسئله بود، اما مسلمانان آن را به هفتصد مسئله رساندند. وثالثا: علاوه بر مکتب مشائی مکاتبی از قبیل مکتب اشراقی و حکمت متعالیه را تأسیس نموده اند. بنابراین نمی توان فلسفه اسلامی را صرف اقتباس و ترجمه محض متون یونانی نامید. در اینجا مناسب است سخنی از اقبال لاهوری در مورد مقلد محض نبودن مسلمین نقل شود :«سزوار نیست که حکیمان مسلمان را مقلد محض فیلسوفان یونان بشماریم، تاریخ تعقل حکیمان اسلامی ایران،گویای کوشش خستگی ناپذیری است که اینان برای گشودن راه دشوار خود مبذول داشته اند. (۱)

ب) فلسفه اسلامی دوره ای از فلسفه است که متعلق به دوران اسلامی است یعنی فلسفه ای است که مانند تمام فلسفه های دیگر ذاتا یونانی است و در دوره اسلامی به این شکل شرح وبسط یافته است. (۲)

نقد وبررسی

به نظر می رسد اساس رأی مزبور بر دو اصل مفروض استوار است:

یکی اینکه فلسفه ذاتا و ماهیتا یونانی است، و دوم اینکه فلسفه حقیقت واحدی است که سیر تکاملی خود را از ابتدا تا کنون ادامه داده است و اگر اختلافی در مکاتب فلسفی به چشم می خورد تماما در فروع و جزئیات است.

به نظر می رسد اینکه ما فلسفه را ذاتا یونانی بدانیم خالی از ابهام وتسامح

۱- (۱) . محمد اقبال لاهوری، سیر فلسفه در ایران، ترجمه آریانپور ص ۳-۳۲.

۲- (۲) . رضا داودی، مقام فلسفه، ص۲۶ و فلسفه در ایران پاورقی ص۹.

نیست، زیرا اگر منظور، فلسفه به معنای عام و وسیع آن که همان « تفکر و اندیشیدن » باشد در اینصورت هرگز نمی توان گفت فلسفه ذاتا یونانی است. بنابراین فلسفه به این معنا نه غربی است و نه شرقی است و اختصاص به هیچ قوم و نژاد و حتی زمان مشخص نداشته و ندارد. بلکه قدمت پیدایش آن به قدمت پیدایش بشر بوده است و حاصل تلاش انسان است.

و اگر منظور از فلسفه همان معنای خاص و اصطلاحی آن باشد (هستی شناسی) در اینصورت نیز انچه در ذات و ماهیت فلسفه مأخوذ است، بحث و گفتگو از حقیقت هستی است بدون اینکه تعین خاصی داشته باشد.

ج) فلسفه اسلامی هم از حیث موضوع وهم از حیث غایت با فلسفه یونانی تفاوت دارد. بعنوان مثال فلسفه ارسطوئی بحث پیرامون مبادی علوم طبیعی است، در صورتی که فلسفه اسلامی یا علم الهی بحث وگفتگوی پیرامون علل عالیه علی الخصوص علت اولی «خدا» است (۱). وهمچنین فلسفه اسلامی به دنبال علل فاعلی و غایی است به خلاف فلسفه ارسطو که صرفا به دنبال علت غایی است. (۲)

نقد وبررسی

به نظر می رسد رأی مزبور دور از واقعیت باشد زیرا نمی توانیم بپذیریم که فلسفه اسلامی با فلسفه یونانی از حیث موضوع متمایز ومتفاوت هستند زیرا هر دو فلسفه پیرامون :«موجود وعوارض ذاتیه آن» بحث نموده اند. اما در باب اینکه غایت فلسفه اسلامی با غایت فلسفه یونان تفاوت های داشته، از جهاتی قابل پذیرش است.

نظریه مورد پذیرش

بی شک اسکلت اصلی فلسفه اسلامی، فلسفه یونان واسکندرانی است (۳) که

۱- (۱) . اصول فلسفه دکارت،ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی (مقدمه مترجم).

۲- (۲) . تاریخ فلسفه کاپلستون، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، ج۱، ص۴۰۴.

۳- (۳) . شهید مرتضی مطهری، مقالات فلسفی، ج۳، ص۳۶.

کمًا وکیفًا دستخوش تحولات عظیم شده است. از نظر کمیت پر واضح است که بسیاری از عناوین و موضوعات مورد بحث در این فلسفه از ابتکارات فلاسفه مسلمان بوده است، واز نظر کیفی نیز بسیاری از موضوعات از جهاتی ویا بطور کلی تغییر کرده است. به گونه ای که از مجموع مسایل فلسفه اسلامی می توان گفت حدود (یک سوم) عناوین و مسایل آن از فلسفه یونان وام گرفته شده است و ما بقی ابتکار فلاسفه مسلمان است (۱). مرحوم شهید مرتضی مطهری مسایل فلسفه اسلامی را در چهار دسته قرار داده است:

۱. مسائلی که تقریبا به همان صورت اولی که ترجمه شده، باقی مانده و چهره و قیافه اولیه خود را حفظ کرده، تصرف و تکمیلی در آن صورت نگرفته است، مانند اکثر مباحث منطق، مبحث مقولات دهگانه، علل اربعه تقسیمات علوم از این ردیف مسائل هستند.

۲. مسائلی که فلاسفه اسلامی آنها را تکمیل کرده اند، اما تکمیل به این صورت بوده که پایه های آنها را محکمتر و آنها را مستدل تر کرده اند و یا اینکه شکل برهان مسئله را تغییر داده اند و یا براهین دیگری اضافه نموده اند، مانند مسئله امتناع تسلسل، تجرد نفس، اثبات واجب الوجود، توحید، امتناع صدور کثیر از واحد، اتحاد عاقل و معقول و ...از این ردیف مسایل هستند.

۳. مسائلی که اگر چه نام وعنوان انها همان است که در قدیم بوده است اما محتوا به کلی تغییر کرده و چیز دیگر شده است. آنچه با آن نام در دوره اسلامی اثبات وتأیید می شود غیر آن چیزی که در قدیم به این نام خوانده می شده است. مسائلی مانند مثل افلاطونی، رابطه حرکت با علت، رابطه خدا با عالم، مسئله صرف الوجود وواجب و ... از این ردیف مسائل هستند.

۴. مسایلی که حتی نام و عنوانش تازه و بی سابقه است و در دوره های قبل از اسلام به هیچ شکل مطرح نبوده است و منحصرا در جهان اسلام مطرح شده

ص:۴۲

۱- (۱) . جعفر سبحانی، هستی شناسی در مکتب صدر المتألهین، ص۱۲.

است. مانند اصالت وجود، وجود ذهنی، احکام عدم، امتناع اعاده معدوم، مناط احتیاج معلول به علت، اقسام حدوث و... مسایلی از این ردیف هستند.

بنابراین وبا توجه به آنچه گذشت می توان مدعی بود که مجموعه ارزشمند و منظمی تحت عنوان « فلسفه اسلامی » وجود دارد که از کندی و فارابی و ابن سینا شروع شده و به دست شیخ اشراق و صدر المتألهین تکامل یافته و تا زمان کنونی استمرار یافته است. مجموعه ای که در بسیاری از مسایل و اصول، وامدار حکما وفلاسفه بزرگ یونان است ودر عین حال بسیاری از مسائل واصول اساسی جدید را از خود دارد و در پناه منابع ومآخذ اسلامی همچون قرآن وروایات اسلامی رشد و تکامل یافته است.

رابطه فلسفه با سایر علوم

روش تحقیق مسائل فلسفی با روش تحقیق علوم تجربی وعلوم نقلی متفاوت است و ماهیت مسائل فلسفی به گونه ای است که روش تعقل را می طلبد و فلسفه از این جهت با علوم نقلی و تجربی تفاوت بنیادین دارد.

از این مطالب ممکن است کسی چنین برداشت کند که بین فلسفه و علوم دیگر دیواری آهنین کشیده شده به گونه ای که هیچیک را در دیگری تأثیری نیست. این برداشت نادرست است. علوم به معنای مجموعه ای از قضایا و مسائل متناسب، هر چند با معیارهای مختلفی از قبیل موضوعات، اهداف و روش های تحقیق از یکدیگر جدا می شوند ولی در عین حال ارتباطاتی هم میان آنها وجود دارد. و هر کدام می توانند تا حدودی به حل مسائل علم یا علوم دیگر کمک کنند. اکنون باید دید میان فلسفه به معنای خاص یعنی متافیزیک و سایر علوم و معارف چه رابطه ای وجود دارد؟

کمکهای فلسفه به علوم

اشاره

کمکهای بنیادی فلسفه (متافیزیک) به علوم دیگر اعمّ از فلسفی و غیر فلسفی، در تبیین مبادی تصدیقی آنها، یعنی اثبات موضوعات غیر بدیهی و اثبات

کلی ترین اصول موضوعه، خلاصه می شود، بنابراین کمک فلسفه به علوم به شرح ذیل می باشد:

۱. اثبات موضوعات علوم

اثبات موضوع هر علم در قلمرو مسائل همان علم نیست و اصولاً در پاره ای از موارد اثبات موضوع علم از نسخ مسائل آن علم نیست و متد دیگری را می طلبد مثلاً اثبات وجود حقیقی موضوعات علوم طبیعی محتاج متد تعقلی است و در چنین مواردی تنها فلسفه اولی است که می تواند به این علوم کمک کند و موضوعات آنها را با براهین عقلی اثبات نماید. این رابطه بین فلسفه و علوم را بعضی از بزرگان، رابطه ای عمومی قلمداد کرده اند و همه ی علوم را بدون استثناء برای اثبات موضوعاتشان نیازمند به فلسفه شمرده اند و حتّی بعضی پا را فراتر نهاده و اثبات وجود هر چیزی را وظیفه ی ما بعد الطبیعه دانسته اند و هر قضیه ای را که به شکل «هلیه بسیطه» باشد یعنی محمول آن «موجود» باشد مانند «انسان موجود است» قضیه ای متافیزیکی به حساب آورده اند (۱).

۲. اثبات اصول موضوعه

مهم ترین اصل کلی مورد نیاز همه علوم حقیقی اصل علیت و قوانین فرعی آن است. محور همه تلاش های علمی را کشف رابطه علی و معلولی بین اشیاء و پدیده ها تشکیل می د هد.

پس دانشمندان قبل از آغاز تلاش های علمی خود بر این باورند که هر پدیده ای علتی دارد و حتی نیوتن که ازمشاهدات افتادن سیب به کشف قانون جاذبه نائل گردید به برکت همین باور بود و اگر چنین می پنداشت که پدید آوردن پدیده ها تصادفی و بی علت است. هرگز به چنین کشفی نائل نمی شد.

اکنون سؤال این است که خود این اصل که هم مورد نیاز فیزیک است و هم

۱- (۱) . ر. ک: قبسات: ص ۱۹۱.

شیمی و هم پزشکی و هم سایر علوم، در کدام علمی مورد بررسی قرار می گیرد؟

پاسخ این است که بررسی این قانون عقلی در خور هیچ علمی به جز فلسفه نیست.

همچنین قوانین فرعی علّیت مانند این قانون که: هر معلولی علّت مناسب و ویژه ای دارد.

کمک های علوم به فلسفه

اشاره

مهم ترین کمک های علوم به فلسفه به دو صورت انجام می گیرد

۱. اثبات مقدمه برخی از براهین

گاهی برای اثبات پاره ای از مسائل علوم فلسفی می توان از مقدمات تجربی استفاده کرد، مثل اینکه از عدم تحقق ادراک با وجود شرایط مادی آن نتیجه گرفتیم که ادراک، پدیده ای مادی نیست. امروزه علم به ما می گوید که سلولهای بدن حیوانات و انسان تدریجاً می میرند وسلولهای دیگر جای آنها را می گیرند به طوری که در طول چند سال همه سلولهای بدن عوض می شوند سپس معلوم می شود که روح غیر از بدن و امری ثابت و تبدیل ناپذیر است.

۲. تهیه زمینه های جدید برای تحلیل های فلسفی

هر علمی عینیت از تعدادی مسائل کلی و اصولی آغاز می شود و با پیدایش زمینه های جدید برای توضیح و تبیین موارد خاص و جزئی گسترش می یابد. این زمینه ها گاه به کمک علوم دیگر پدید می آید. فلسفه نیز از این قاعده مستثنی نیست و مسائل اولیه آن محدود است اما با پیدایش افقهای تازه گسترش یافته و می یابد. افقهایی که زمینه را برای تطبیق اصول فلسفی و تحلیل های عقلی جدید فراهم می کند.

کمک فلسفه به عرفان

الف) عرفان واقعی تنها از راه بندگی خدا واطاعت از دستورات او حاصل

می شود و بندگی خدا بدون شناخت او امکان ندارد، شناختی که نیاز به اصول فلسفی دارد.

ب) تشخیص مکاشفات صحیح عرفانی با عرضه داشتن آنها بر موازین عقل و شرع انجام می گیرد و با یک یا چند واسطه به اصول فلسفی منتهی می شود.

چون شهود عرفانی یک ادراک باطنی و کاملا شخصی است تفسیر ذهنی آن بوسیله مفاهیم و انتقال دادن آن به دیگران با الفاظ و اصطلاحات انجام می گیرد و با توجه به اینکه بسیاری از حقایق عرفانی فراتر از سطح فهم عادی است باید مفاهیم دقیق و اصطلاحات مناسبی بکار گرفته شود که موجب سوء تفاهم و بدآموزی نشود.

کمکهای عرفان به فلسفه

الف) چنانکه اشاره کردیم مکاشفات و مشاهدات عرفانی مسائل جدیدی را برای تحلیلات فلسفی فراهم می کند که به گسترش چشم انداز و رشد فلسفه کمک می نماید.

ب) در مواردی که علوم فلسفی مسائلی را از راه برهان عقلی، اثبات می کند شهودهای عرفانی مؤیدات نیرومندی برای صحّت آنها به شمار می رود و در واقع آنچه را فیلسوف با عقل می فهمد عارف با شهود قلبی می یابد.

رابطه کلام و فلسفه

با مقایسه ی ویژگی های علم کلام و علم فلسفه، می توان به تفاوت های آن دو پی برد. در اینجا تنها به سه تفاوتِ مهم میان این دو علم اشاره می کنیم:

۱. در مبادی استدلال: مبادی استدلال در فلسفه مبادی عقلی و بدیهی اند که عقل به طور بدیهی آنها را تأیید می کند؛ مانند اصل «امتناع اجتماع نقیضین» و اصل «هو هویت»؛ اما متکلم از مبادی تصدیقی متفاوتی استفاده می کند. وی هنگام تبیین و تنظیم مطالب و به دست آوردن عقاید دینی از شواهد نقلی - آیات

قرآن و روایات بهره می گیرد و در مقام اثبات عقاید دینی و دفاع از آنها از مسلمات – مطالبی که مورد قبول طرفینِ بحث است – استفاده می کند.

این مسلمات با توجه به عقاید مخاطب متفاوت است که می توان به مواردی مانند اصول عقل نظری، قاعده ی حُسن و قُبح، قاعده ی لطف، قاعده ی وجوب اصلح بر باری تعالی اشاره کرد؛ به این ترتیب متکلم گاه از آیات و روایات نیز در اثبات مدعای خویش سود می جوید. به طور کلی در هنگام اثبات عقاید و جدال با مخالفان، هر اصلی که بتواند عقاید دینی را – عقایدی که متکلم از منابع دینی به دست آورده است – اثبات کند و مورد قبول مخاطب باشد مورد استفاده متکلم قرار می گیرد.

۲. در موضوع: تفاوت دیگر کلام و فلسفه در موضوع آنها است. چرا که موضوع فلسفه موجود است؛ در حالی که موضوع کلام عقاید دینی است.

۳. در غایت: از جمله تفاوت های فلسفه و کلام آن است که غایت فلسفه صرفاً تفسیر هستی است و بحث فیلسوفانه، یک بحث آزاد است که نتیجه ی آن را تنها برهان عقلی تعیین می کند، اما هدف متکلم غیر از تفسیر هستی، دفاع از حریم عقاید دینی است؛ بنابراین کلام و فلسفه حتی در آنجا که هر دو از روش عقلی و استدلالی بهره می جویند از یکدیگر فاصله می گیرند؛ یعنی در این موارد هر دو از روش قیاسی استفاده می کنند، اما در استفاده از نوع مبادی و مواد قیاس همیشه یکسان نیستند.

ص:۴۷

خلاصه درس

در کتاب های تاریخ فلسفه خاستگاه فلسفه را کشور یونان وآغاز تفکر فلسفی را دوره یونانی (قرن ششم تا سوم قبل از میلاد) معرفی کرده اند.

تاریخ فلسفه، عبارت است از تحقیق وبررسی در آراء و افکار و نظریات فلسفی متفکران وفیلسوفان پیشین و یا معاصر

مراد از فلسفه در اینجا یعنی مطلق تأمل عقلانی در باب مقولات متعدد، اعم از خدا، جهان، شناخت، زبان وانسان.

برخی آراء مربوط به «فلسفه اسلامی» الف) فلسفه اسلامی اقتباس صرف و ترجمه محض متون یونانی است. ب) فلسفه اسلامی دوره ای از فلسفه است که متعلق به دوران اسلامی است. ج) فلسفه اسلامی هم از حیث موضوع وهم از حیث غایت با فلسفه یونانی تفاوت دارد. د) نظریه مورد پذیرش: بی شک اسکلت اصلی فلسفه اسلامی، فلسفه یونان واسکندرانی است که کمًا وکیفًا دستخوش تحولات عظیم شده است.

مرحوم شهید مرتضی مطهری مسایل فلسفه اسلامی را در چهار دسته قرار داده است: الف(مسائلی که تقریبا به همان صورت اولی که ترجمه شده، باقی مانده و چهره و قیافه اولیه خود را حفظ کرده؛ ب) مسائلی که فلاسفه اسلامی آنها را تکمیل کرده اند، اما تکمیل به این صورت بوده که پایه های آنها را محکمتر و آنها را مستدل تر کرده اند؛ ج) مسائلی که اگر چه نام وعنوان انها همان است که در قدیم بوده است اما محتوا به کلی تغییر کرده و چیز دیگر شده است د)مسایلی که حتی نام و عنوانش تازه و بی سابقه است و در دوره های قبل از اسلام به هیچ شکل مطرح نبوده است.

اصول موضوعه ی هر علمی معمولاً در علم دیگری اثبات می شود و این وسیله ای است که علوم با یکدیگر پیوند یابند.

فلسـفه به دو طریق به علوم کمک می کند: یکی از راه اثبات موضوعات غیر بدیهی، و دیگری از راه اثبات کلی ترین اصول و مبانی.

علوم نیز از دو طریق به فلسـفه کمک می کننـد: یکی از راه اثبات مقـدّمه برای بعضـی از براهین فلسـفی، و دیگری از راه ارائه مسائل جدیدی برای تحلیلات عقلانی.

فلسـفه از راه ارائه ی موازینی برای تشخیص مکاشفات صحیح، و نیز از راه تعیین مفاهیم و اصطلاحات دقیق برای تفسیر آنها به عرفان کمک می کند.

عرفان از راه طرح مسائل جدید و نیز از راه تأیید نتایج به دست آمده از اندیشه های عقلانی، به فلسفه کمک می کند.

پرسش

۱. مهمترین نظریات مربوط به حقیقت وماهیت فلسفه اسلامی را نام برده و توضیح دهید.

۲. چهار دسته مسایل فلسفی از نظر شهید مطهری نام برده و توضیح دهید

۳. کمک های فلسفه به علوم وعلوم به فلسفه را توضیح دهید

۴. سه تفاوتِ مهم میان فلسفه و کلام نام ببرید و توضیح دهید

بخش دوم: آشنایی با مکاتب فکری و فلسفی جهان اسلام

اشاره

ص:۵۱

۴. آشنایی با مکتب فلسفی مشاء

اشاره

اهداف درس

انتظار می رود در پایان این درس دانش پژوه:

۱) معنای واژه « مشاء» ووجه تسمیه مکتب فلسفی مشاء را بداند.

۲) با فیلسوفان مکتب فلسفی مشاء آشنا باشد.

۳) با مراحل و دوره های رشد فلسفه مشاء آشنا باشد.

پس از آشـنایی با مباحث مقدماتی فلسـفه وتاریخچه آن، شایسـته است مهمترین مکاتب فکری جهان اسلام را که رنگ وبوی فلسفی دارند، به شرح ذیل از نظر شما بگذارانیم:

- مکتب فلسفی مشاء
- مکتب فلسفی اشراق
- مکتب عرفانی
- مکتب کلامی
- مکتب حکمت متعالیه

مکتب فلسـفی مشائی توسط ارسـطو متولد سال ۳۸۴ قبـل از میلاد و متوفای سال ۳۲۲ قبل از میلاد، در یونان بنیانگـذاری شده است.

واژه «مشّاء» در لغت صیغه مبالغه از مشی یمشی و به معنای (بسیار راه رونده) است و جمع آن مشاؤون است. (۱)

۱- (۱) . المنجد، ص ۷۶۴ ماده مشی.

و در اصطلاح؛ مقصود از فلسفه مشاء همان فلسفه ی است که به وسیله ارسطو (۳۸۴- ۳۲۲ ق م) شاگرد برجسته افلاطون در یونان بنیان گرفت و به وسیله پیروان و شارحان او بسط و گسترش یافت.

در وجه تسمیه این روش به (مشّاء) دو نکته بیان شده است. یکی علت اینکه ارسطو و پیروانش را مشایی نامیدند این بود که ارسطو عادت داشت در حال راه رفتن و قدم زدن تدریس کند (۱). وجه دیگر آن است که از آن جا که عقل و اندیشه فیلسوفان مشایی به جهت به کار بردن عقل و فکر پیوسته در مشی و حرکت است فلسفه آنان به فلسفه مشاء نامیده شده است؛ زیرا « الفکر حرکه الی المبادی و من المبادی الی المراد». (۲)

این مکتب فلسفی پس از انتقال به جهان اسلام، توسط متفکران و فیلسوفان بزرگ مسلمان مانند «کندی» «فارابی» «ابن سینا»«ابن رشد»پرورش یافت و تفسیرشد.

روش فلسفه مشاء

ازدیدگاه این مکتب تنها از راه تفکر و استدلال بر مبنای منطق صوری می تواند به حقیقت دست پیدا کرد و اعیان موجودات را آن چنان که در عالم واقع هستند شناخت.

۱- (۱) . برخی برآنند که از لحاظ تاریخی کلمه مشّاء تنها به ارسطو و پیروانش اطلاق نمی شد؛ چنان که در کتاب الملل والنحل آمده است مشّائیان مطلق، اهل (لوقین)اند و افلاطون از روی احترام همواره در حال راه رفتن حکمت را افاده می کرده و ارسطو نیز از او پیروی کرد. از این رو، او و پیروانش را مشّائیان خوانده اند.

۲- (۲) . منظومه ملاـ هادی سبزواری؛ و مرحوم مظفر در المنطق فکر را چنین تعریف کرده است: «حرکه العقل بین المعلوم و المجهول» مراحل و حرکه عقل میان معلومات را توضیح داده است - شرح منطق خراسانی، ص۵۵، به خاطر طی مسیر ذهنی (از مقدمه صغری به کبری پس به نتیجه) که توسط فیلسوف صورت می گیرد. برای این که به نتیجه برسیم باید مقدمه صغری و مقدمه کبری بیاوریم.

بنیان گذار مکتب فلسفی مشاء

اشاره

بنیان گذار مکتب فلسفی مشّاء در یونان ارسطو بود و سردسته مکتب فلسفی مشاء در جهان اسلام ابوعلی سیناست. (۱)، اما از آن جا که پیش از ابن سینا دو تن ازچهره های درخشان فلسفه اسلامی یعنی کندی و فارابی در این طریق گام برداشته اند و راه را برای ابن سینا هموار نموده اند، ابتدا به آرای این دو فیلسوف می پردازیم.

۱. ابویوسف یعقوب کندی

همان گونه که گذشت پس از ترجمه کتاب های فلسفی به زبان عربی اندیشمندان مسلمان در این ترجمه ها دقت نمودند و نظام های جدیدی بر مبنای فلسفه های پیشین و با بهره گیری از معارف اسلامی و به کارگیری نبوغ و دقت خویش ایجاد کردند.

نخستین کسی که در این طریق گام نهاد ابویوسف یعقوب کندی(۲۵۲- ۱۸۵ه-) معروف به «فیلسوف العرب» بوده است. وی آرای فلسفی متعددی بیان نموده است و بیش از او تلاش دیگران حداکثر در شرح و تفسیر بوده است.

کندی در تفکراتش در عقاید اسلامی و به ویژه اصول عقاید از معتزلیان متاثر بوده است. بنابراین باید وی را نخستین «فیلسوف مسلمان» دانست البته او نتوانست آن گونه نظام فلسفی کامل و تمام عیاری که فارابی موفق به ایجادآن شد تأسیس کند و به همین دلیل نیز لقب موسس فلسفه اسلامی برای فارابی مناسب تر است. کندی فلسفه را شناخت حقیقت اشیا به قدر توانایی انسان می داند پس موضوع فلسفه حقیقتا أشیا است. از نظر وی فلسفه به دو بخش نظری و عملی تقسیم می شود:

۱. بخش نظری که شامل طبیعیات ریاضیات و مابعدالطبیعه است و در فلسفه ارسطو نیز مطرح بوده است.

۱- (۱) . فلسفه اسلامی به معنای خاص (مشایی) در فرهنگ اسلامی توسط ابو یوسف یعقوب کندی تاسیس شد.

۲. بخش عملی که شامل اخلاقیات اقتصادیات و سیاسیات است. در فلسفه ارسطو بخش عملی فقط شامل سیاست بالمعنی الاعم بوده است.

کندی در فلسفه به مکتب آتنی نوافلاطونی نزدیک تر بود تا به مکتب اسکندرانی که فارابی به آن گرایید و قیاس استثنایی و شرطیه منفصله که ابرقلس(پروکلس) نوافلاطونی به کار می برد ترجیح می نهاد. این شکل استدلال بعدها مورد انتقاد فارابی قرار گرفت در افکار کندی تمایلاتی به مکتب نوفیثاغورثی نیز دیده می شود.با این حال کندی یک فیلسوف مشایی است. وی در رساله «کمیه کتب ارسطوطالیس و مایحتاج الیه فی تحصیل الفلسفه» اعلام می کند که هر کس بخواهد به فلسفه دست یابد چاره ای ندارد جز اینکه کتب ارسطو را مطالعه کند.

ویژگی ها و عقاید کندی

الف) کندی یک مسلمان و فیلسوف مستقل بود.

ب) وی «قدم زمانی عالم» را که ارسطو به آن معتقد بود انکار می کرد و به حدوث زمانی عالم معتقد بود.

ج) وی برخلاف فیلسوفان یونان بر این باور است که خداوند جهان را از عدم خلق کرد. این نظریه کندی بعدها توسط فارابی و ابن سینا مورد انکار قرار گرفت.

د) در عقاید کندی نوعی ارتباط میان فلسفه و دین بود که در نزد فارابی و ابن سینا دیده نمی شود.

ه-) وی به دو نوع علم و معرفت باور داشت؛ یکی علم الهی که خدای متعال به پیامبران می بخشد و دیگری علم بشری که از طریق تعقل، تفکر، تجربه و به کار بردن قوای ادراکی انسان به دست می آید و عالی ترین شکل آن فلسفه است. از دیدگاه وی بین علم الهی وعلم بشری دو تفاوت اساسی وجود دارد:

۱. علم الهی عالی تر ازعلم بشری است؛ زیرا از این راه دست یافتن به

معرفتی میسر می شود که هرگز علم بشری نمی تواند به تنهایی به آن برسد.

۲. یکی دیگر از تفاوت هایی که کندی میان علم الهی و بشری بیان می کند آن است که علم الهی بی واسطه است و از طریق الهام بر پیامبران نازل می شود و نیازی به زمان ندارد، اما علم فیلسوف از راه منطق و برهان با تحقیق و تلاش و به مرور زمان به دست می آید.

و) به نظر کندی دلایل قرآنی به سبب الهی بودنشان مطمئن تر یقینی تر و قانع کننده تر از دلایل فلسفی است.

برخی دیگر از عقاید مهم کندی که بیان گر طرز تفکر وی و میزان تاثرش از فلسفه ارسطو و کلام معتزلی عبارت است از:

۱. موضوع فلسفه اولی موجود معقول است و موضوع علم طبیعی موجودمحسوس.

۲. اثبات وجود خدا از راه برهان حدوث و برهان نظم که براهین کلامی محسوب می شود صورت می گیرد.

۳. خداوند را تنها با صفات سلبی می توان توصیف کرد وی در این باور متاثر از فلوطین است زیرا وی نخستین کسی است که الهیات سلبی و تنزیهی را در فلسفه مطرح کرد.

۴. موجودات جهان بالفعل متناهی اند، ولی جایز است بالقوه نا متناهی باشد(نظریه مشهور ارسطو)

۵. زمان جهان متناهی است و لذا جهان حادث زمانی است و ازعدم خلق شده است(نظریه متکلمان)

کندی در رساله ای که درباره عقل نوشته است عقل را چهار نوع می داند:

۱. عقلی که همیشه بالفعل است.

۲. عقل بالقوه که از آن نفس است.

۳. عقل نفس که از حالت بالقوه به حالت بافعل منتقل شده است(عقل بالملکه).

۴. عقـل بیـانی؛ تفاوت این عقل با عقل بالملکه در آن است که عقل بالملکه صـرفا به معقولات دست یافته است اما عقل بیانی گذشته از این که به معقولات رسیده است با معقولات ممارست دارد و آن ها را به کار می گیرد. (۱)

۲. ابو نصر فارابی

ابونصـر فارابی در حدود سال ۲۵۷ هجری در دهکده «وسـیج» از ناحیه فاراب در ترکسـتان متولد شد وحدود سال ۳۳۹ هجری در شـرح حلب درگذشت. وی در مغرب زمین و نزد فیلسوفان مدرسـی قرون وسـطی (الفارابیوس) نامیده می شد و دانشـمندان مسلمان او را «معلم الثانی» می خواندند.

ویژگی ها وعقاید فارابی

الف) فارابی فیلسوفی مشایی است که به روش اسـتدلالی ارسـطو وفادار مانده است. همچنین او فیلسوفی مستقل و صاحب رای بود و اصول تازه ای مطرح نمود و از این اصول نتایجی جدید به دست آورد و نظام فلسفی وی گرچه وامدار ارسطو است ولی با نظام ارسطویی متفاوت است.

ب) وی به نظریه وحدت فلسفه سخت باور داشت و سعی کرد تا حکمت افلاطون و ارسطو را با هم جمع کند؛ در نتیجه کتاب « الجمع بیـن رای الحکیمین افلاـطون الهی و ارسـطو طـالیس» را نـوشت و در آن نشـان داد که نظرا ت این دو فیلسـوف جمع شدنی است.

ج) فـارابی نظریه عقـل و وحی (دین و فلسـفه) را نیز پـذیرفته بـود. این نظر در میـان نوافلاطونیـان و فیلسوفـان یهودی هم چون فیلون نیز مطرح بود ه است. به نظر او فیلسوف و پیـامبر از دو راه مختلف حقیقت واحـد را از عقل فعال که همان روح الامین یا جبرئیل است دریافت می کند.

ص:۵۸

۱- (۱) . عبد الرحمن بدوی، موسوعه الفلسفه، ج۲، ص ۳۰۰-۳۱۱ و تاریخ فلسفه در اسلام، ج۱، ص۵۹۳-۶۱۱.

د) او حکمت را شناخت عالی ترین علل و اسباب جهان که همه اشیاء عالم در نهایت به آن باز می گردد میداند. بنابراین حکمت معرفت واجب الوجود یا خدا است و حکیم کسی است که باید به نحو کامل ذات الهی را بشناسد و چون غیر خدا ناقص است پس حکیم کامل فقط خداست و دیگران به واسطه افاضه او به حکمت می رسند.

۳. ابن سینا

ابوعلی سینا به سال ۳۷۰ هجری در بخارا به دنیا آمد و در سال ۴۲۸ هجری در همدان از دنیا رفت. در جهان غرب به نام «اوسینا» و به لقب امیر پزشکان شناخته شده است و در مشرق زمین القابی مانند «شیخ الرئیس»، «حجت الحق» و «شرف الملک» به او دادند. وی تقریبا در همه دانش های زمان خویش متخصص بود و در بسیاری از آن ها کتاب هایی نگاشته است. عدد تالیفاتش به (۲۵۰) اثر می رسد. مهم ترین آثار فلسفی او عبارتند از:

الف) الشفاء، این کتاب دائره المعارف فلسفی است که همه فنون حکمت از جمله «منطق» «طبیعیات» «ریاضیات» «الالهیات» را شامل می شود ودر ۱۸ جزء نگاشته شده است.

ب) النجاه، این کتاب مشتمل بر منطق و طبیعیات و الهیات است و در واقع می توان آن را خلاصه ای از کتاب الشفاء تلقی کرد.

ج) الاشرات والتنبیهات، این کتاب آخرین مکتوب ابن سینا بوده و نسبت به سایر کتاب های او، از نثری روان برخوردار است، این کتاب نیز مشتمل بر «منطق» «طبیعیات» «الالهیات» است.

د) عیون الحکمه، این کتاب، نوشته ای بسیار مختصر است که فخر رازی آن را با عنوان «شرح عیون الحکمه» شرح کرد.

ص:۵۹

دوره ها و مراحل فلسفه مشاء

اشاره

فلسفه مشّاء در جهان اسلام دارای مراحل پرفراز و نشیبی بود؛ که مهم ترین آنها عبارتند از:

۱. مرحله تأسیس

فلسفه مشاء در جهان اسلام، نخست توسط فارابی و ابن سینا و سپس شاگردان وی (بهمنیار و..) کاملاً تبیین و منتشر شد. این دوره (قرن چهار و پنج) را می توان دوره زرّین علوم عقلی قلمداد کرد.

۲. مرحله افول

از قرن پنجم به بعد به دلیل غلبه تفکر اشعری بر ممالک اسلامی، زمینه برای حملات غزالی به فلسفه فراهم شد. برای این منظور غزالی نخست فلسفه مشاییان را در کتاب خود «مقاصد الفلاسفه» که یکی از بهترین تلخیص های فلسفه مشاء در جهان اسلام است خلاصه کردو سپس در کتاب بسیار معروف خود« تهافت الفلاسفه» با آن دسته از باورهای فلسفه مشاء - که به نظر وی با تعلیمات وحی اسلامی مخالف بود - حمله کرد.

از طرف دیگر انتقاد گروهی از فقها و عرفا و متکلمین نیز موجب رکود و کساد تفکر فلسفی شد.

در ادامه، امام فخر رازی اگرچه با فلسفه به مخالفت برنخاست، ولی اکثر مباحث مشائین را مورد نقد قرار داد و همه این امور باعث رکود فلسفه به طور عام و فلسفه مشاء به طور خاص شد.

۳. فلسفه مشاء در مغرب زمین

با روی کار آمدن غزالی انحطاط فلسفه مشایی در سرزمین های شرق جهان اسلام آغاز شد و این فلسفه به جانب مغرب و آندلس روی آورد و در آن جا دسته

ای از فیلسوفان نام دار هم چون ابن باجه و ابن طفیل و ابن رشد مدت یک قرن به تعالی و توسعه آن پرداختند. ابن رشد کوشید تا ضربه غزالی را در کتاب خود «تهافت التهافت» جبران کند ولی دفاع وی از فلسفه در جهان اسلام چندان موثر واقع نشد. از این رو در شرق اسلام فلسفه از رونق افتاد وبا تلاش ابن باجه و ابن طفیل و ابن رشد به مغرب زمین راه یافت. از نظر مستشرقان فلسفه اسلامی با کندی، فارابی و ابن سینا آغاز می شود و با ابن رشد، ابن باجه و ابن طفیل پایان می یابد.

ص:۶۱

خلاصه درس

واژه «مشّاء» در لغت صیغه مبالغه از مشی یمشی و به معنای (بسیار راه رونده) است و در اصطلاح؛ مقصود از فلسفه مشاء همان فلسفه ی است که به وسیله ارسطو (۳۸۴– ۳۲۲ ق م) در یونان بنیان گرفت و به وسیله پیروان و شارحان او بسط و گسترش یافت.

در وجه تسمیه این روش به (مشّاء) دو نکته بیان شده است. یکی ارسطو عادت داشت در حال راه رفتن و قدم زدن تدریس کند. و دیگری آن است که در به کار بردن عقل و فکر پیوسته در مشی و حرکت است فلسفه آنان به فلسفه مشاء نامیده شده است؛

بنیان گذار مکتب فلسفی مشّاء در یونان ارسطو بود و سردسته مکتب فلسفی مشاء در جهان اسلام ابوعلی سیناست

مهم ترین شخصیت های فلسفه مشاء در جهان اسلام عبارتند ازابویوسف یعقوب کندی، ابونصر فارابی، ابن سینا

مراحل فلسفه مشاء در جهان اسلام ۱) مرحله تأسیس ۲) مرحله افول ۳)فلسفه مشاء در مغرب زمین.

پرسش

۱. واژه «مشاء» در لغت را تعریف کنید.

۲. وجه نامگذاری مکتب مشاء چیست ؟توضیح دهید

۳. بنیانگذار مکتب مشاء در یونان کیست ؟ و سر دسته آن در جهان اسلامی کیست؟

۴. مراحل فلسفه مشاء نام ببرید.

ص:۶۲

۵. آشنایی با مکتب فلسفی اشراق

اشاره

اهداف درس

انتظار می رود در پایان این درس دانش پژوه:

۱) تاریخچه و زمینه پیدایش فلسفه اشراق رابداند

۲) تعریف فلسفه اشراق رابداند و روش آن را بشناسد.

۳) منابع فلسفه اشراق را بداند.

۴) مهمترین شخصیت های فلسفه اشراق را بشناسد.

۵) با اصول و مبانی فلسفه اشراق آشنا باشد.

فلسفه اشراق دومین مکتب فلسفی است که در تاریخ تفکر اسلامی به ظهور رسید و راهی نو در تکاپوی فلسفی بر جامعه اسلامی گشود. در این زمینه پیدایش ویژگی ها و آرای اساسی این مکتب به اجمال بررسی خواهد شد.

تعریف و روش فلسفه اشراق

واژه «اشراق» مصدر است و در لغت به صورت متعدی و لازم به معنای روشن کردن و روشن شدن آمده است. (۱)

«اشراق» در اصطلاح اهل حکمت به معنای کشف و شهود یا ظهور انوار عقلی و فیضان آن ها بر نفس است. (۲)

ص:۶۳

۱- (۱) . ابن منظور، لسان العرب، ج۷، ص ۹۴-۹۵ (اشرقت اذا أضاءت، أشرقت علیه الشمس فأضاء، و أشرق الرجل ای دخل فی شروق الشمس).

۲- (۲) . قطب الدین شیرازی، مقدمه شرح حکمت الاشراق، ص۱۲.

مقصود از فلسـفه اشراق فلسفه ای است که شیخ اشراق آن را تأسیس کرده است و اساس آن تجلی و ظهور انواز عقلی بر نفس حکیم است که از طریق تهذیب و تصفیه نفس میسر می شود؛ گرچه استدلال و برهان نیز در آن نقش دارد.

سهروردی در مقدمه کتاب «حکمه الاشراق» در توصیف شیوه کتاب خود می نویسد:

«من پیش از این کتاب هایی به روش مشائیان نگاشـتم و قوائد آن ها را خلاصه کردم اما این کتاب سیاق دیگری دارد. مطالب ایـن کتـاب از راه فکر و انـدیشه برایـم حاصـل نشـدخه اسـت بلکـه از راه دیگری آ ن هـا را بـه دسـت آورده ام وسـپس د ر جستوجوی دلیلی و برهان برآمدم». (۱)

روش فلسـفه اشـراق روشی عرفانی - استدلالی است. به این معنا که هم بر مجاهده و تصفیه نفس و کشف و شهود مبتنی است و هم به اسـتدلال فلسـفی پایبنـد است. چنـان که سـهروردی خـود تاکیـد کرده است کتـاب او مرجع طالبـان حکمت بحـثی و حکمت ذوقی است و شرط فهم آنم تابش بارقه الهی برقلب خواننده است. (۲)

او در توصـیف روش خود می نویسـد: این کتاب ما برای کسانی است که تاله و بحث را طالب اند.کم ترین رتبه برای خواننده ایـن کتـاب آن اسـت کـه بـارقه ای از نـور الهی در قلبش وارد گردد و. برای ملکه شـود در غیر این صـورت هیـچ نفعی از آن نخواهـد برد پس کسـی که تنهـا در پی حکمت بحثی است بایـد به روش مشائیـان مشـی کنـد و مـا بـا او سـخنی درباب قواعد اشـراقی نـداریم زیرا کار اشـراقیان بـدون سوانـح نوری سامان نمی یابد. همان طور که ما ابتدا محسوسات را مشاهده میکنیم و سپس علوم تجربی صـحیح ماننـد علم هیئت را برپـایه آن هـا بنـا می کنیم امور روحـانی را نیز شـهود می کنیم و بر پـایه آن ها علومی را تاسیس میکنیم. (۳)

۱- (۱) . مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج۲، ص۱۰.

۲- (۲) . همان، ص۱۳.

۳- (۳) . همان، ص۱۳.

ایشـان براین نظراست که برای نامیـدن این علم به فلسـفه بایـد محتوای آن را بر اسـاس اسـتدلال و برهان اثبات کرد. در انتهای کتاب حکمه الاشراق می نویسد:

این کتاب را جز به اهلش یعنی کسانی که طریقه مشائیان را به خوبی آموخته اند و دوسـتدار نور خدایند ندهید پیش از مطالعه این کتاب باید چهل روز ریاضت کشید (۱).

تاریخچه و زمینه پیدایش فلسفه اشراق

فلسـفه مشاء که بـا ابن سـینا به اوج کمـال خود رسـید از همـان آغاز مورد انتقاد بعضـی فقیهان و متکلمان و نیز متصوفان قرار گرفت. غزالی که بزرگترین منتقد فلسفه مشایی بود و اعتراض وی به فلسفه ضربه ی بزرگی بر پیکر فلسفه مشائی وارد کرد، نه تنهـا قـدرت پیروان فلسـفه را کاست، بلکه تصوف و عرفان را در نظر متکلمان و فقیهان اهل تسـنن پـذیرفتنی و شایسته احترام جلوه داد. در همان زمان که قدرت فلاسـفه مشاء رو به سـستی می رفت و تمایل به تصوف و عرفان گسترش می یافت. مکتب فلسفی جدیدی به نام« حکمه الاشراق» در ایران و جهان اسلام متولد شد که برزخی میان فلسفه مشاء و عرفان خالص بود.

بنیان گذار مکتب فلسفی اشراق

بنیان گذار این مکتب شـهاب الدین سـهروردی ملقب به شیخ اشراق بود. وی در تاریخ ۵۴۹ هجری در قریه سهرورد زنجان به دنیا آمد. تحصـیلات مقدماتی را در مراغه نزد مجد الدین جیلی، فقیه اصولی و متکلم به پایان رسانید. در محضر همین استاد با امام فخر رازی آشنا شد پس از آن به اصفهان که در آن زمان مهم ترین مراکز علمی به شمار می رفت سفرکرد و در این شهر با افکار و آرای ابن سینا آشنا شد.

سهروردی پس از پایان تحصیلات رسمی به سیر و سفر در داخل ایران

۱- (۱) . همان، ص۲۵۸.

پرداخت و بـا بسیاری از مشایـخ تصـوف و عرفـان ملاقـات کرد وبسـیار مجـذوب آنـان شـد و مـدتی را به عبـادت و ریاضـت پرداخت. مسافرت های وی رفته رفته گسترده تر شد و به آناتولی و شامات نیز رخت سـفر بست. در یکی از سفرها از دمشق به حلب رفت و در آن جا با ملک ظاهر پسر صلاح الدین ایوبی قهرمان جنگ های صلیبی و کسی که قدس را از دست مسیحیان و یهودیان رها ساخت ملاقات کرد.ملک ظاهر که محبت شدیـدی نسبت به صوفیان و دانشـمندان داشت مجذوب سـهروردی حکیم جوان شـد و ازوی خواست که در دربار وی در حلب مانـدگار شود. وی در این شـهر با فقیهان به مناظره می پرداخت و عقایـد باطنی خود را بی باکانه افشا می کرد.پس از مـدتی آنان به این دلیل که وی سـخنانی برخلاف اصول دین می گوید از ملـک الظـاهر خواسـتند که او را به قتـل برسانـد و چـون وی از اجـابت خواسـته ایشـان خـودداری کرد از صـلاح الـدین ایوبی دادخواهی کردنـد. صـلاح الدین که تازه سوریه را از دست صـلیبیون بیرون آورده بود و برای حفظ اعتبار خود با تایید علمای دین احتیـاج داشت ناچـار به درخواست ایشـان تسـلیم شـد و ملک الظاهر را در فشار قرار داد. او ناگزیر سـهروردی را در سال ۵۸۷ هجری به زنـدان افکند و او سـرانجام در زندان شـهر حلب در ۳۸ سـالگی به نحو مرموزی درگـذشت. وی با وجود کمی عمر حـدود پنجاه کتاب به فارسـی و عربی نوشـته است که بیشتر آن ها به دست ما رسـیده است. مهم ترین اثراو کتاب «حکمه الاشراق» است که در تبیین فلسفه اشراقی نگاشته است.

منابع فلسفه اشراق

اشاره

منابع اصلی فلسفه اشراق را می توان به شرح زیر برشمرد:

۱. فلسفه مشاء

سهروردی نه تنها از حکمت مشاء آگاهی داشت (۱)و از متبحران در آن بود، بلکه

ص:۶۶

۱- (۱) . مصنفات شیخ اشراق، ج۱، ص۱۹۴.

تا پایان عمر نیز نسبت به بسیاری از اصول آن وفادار ماند. وی بحث و استدلال را مقدمه فلسفه اشراقی می دانست. از این رو می نویسد: «کسی که در علوم بحثی مهارت نیافته است راهی برای درک مطالب کتاب حکمه الاشراق من ندارد» (۱).

۲. فلسفه ایران باستان

شیخ اشراق به حکمت ایران باستان به شدت علاقه داشت (۲)و خود را احیاگر آن می دانست. علاقه شیخ اشراق به حکیمان ایران باستان ظاهرا از آن رو بود که به نظر وی آنان نیز به حکمت اشراقی و به وحدت مبدا باورمند بوده اند.

۳. فلسفه یونان

شیخ اشراق نسبت به فیلسوفان الهی یونان احترامی فوق العاده قائل بود (۳). او هرمس را پدر حکیمان، افلاطون را امام حکمت، انباذقلس و فیثاغورث رااساطین حکمت و آغاثاذیمن و هرمس و اسقلینوس را رسولان حق معرفی می کند.

۴. عرفان اسلامی

ارتباط و اتصال حکمت اشراق با عرفان و تصوف به حدی است که می توان گفت روش حکمت اشراق در نهایت به روش عرفانی منتهی می شود. با این تفاوت که در عرفان متعارف برای رسیدن به حقیقت تنها سیر و سلوک معنویی و ذوقی مورد عنایت است و بحث و استدلال در این حوزه چندان اهمیت و تاثیر ندارد اما در حکمت اشراق سیر فکری و استدلال هرچند به عنوان مقدمه اهمیت دارد.

۱- (۱) . نقد او بر فلسفه مشاء بیش تر به دلیل غفلت مشائیان از دریافت های شهودی و اعتماد مطلق و نابجا برعقل استدلالی بود.

۲- (۲) . مصنفات شیخ اشراق، ج۲، ص۱۱.

۳- (۳) . همان، ص ۱۰ - ۱۱.

۵. قرآن مجید و روایات اسلامی

شیخ اشراق به تفسیر قرآن و اخبار نیز پرداخته و در کتاب هایش از آیات قرآن و روایات استفاده کرده است و در موارد بسیار در تایید و تثبیت آرا و اندیشه های خویش به آن ها استناد جسته است.

نسبت فلسفه اشراق با افلاطون

معمولا سرسلسله فلاسفه اشراق را افلاطون می دانند و اشراقیان را پیروان افلاطون به شمار می آورند خود شیخ اشراق نیز روش خود را که بر پایه استدلال و کشف و شهود درونی است به افلاطون نسبت می دهد و او را امام حکمت اشراق می خواند.

فلسفه اشراق را از دو جنبه به افلاطون نسبت می دهند:

یکی از جنبه منابع و مضامین و دیگر ازجنبه روش و شیوه های بحث و تفکر فلسفی اما هر دو محل تامل و دقت است. زیرا: لازم است تحقیق شود که آیا واقعاً افلاطون و ارسطو دارای دو متد مختلف بوده اند و چنین اختلاف نظری میان استاد (افلاطون) و شاگرد (ارسطو) بوده است؟ و آیا طریقه ای که شیخ شهاب الدین سهروردی در دوره اسلامی آن را بیان کرده است طریقه افلاطون است و افلاطون طرفدار و پیرو سلوك معنوی و مجاهدت و ریاضت نفس و مکاشفه و مشاهده قلبی و به تعبیر شیخ اشراق طرفدار «حکمت ذوقی» بوده است؟

آیا مسائلی که از زمان شیخ اشراق به بعد به عنوان مسائل مورد اختلاف اشراقیین و مشّائین شناخته می شود، مانند اصالت ماهیت و اصالت وجود، وحدت و کثرت وجود،و...، همان مسائل مورد اختلاف افلاطون و ارسطوست که تا این زمان ادامه یافته است، و یا این مسائل و لااقل بعضی از این مسائل بعدها اختراع و ابتکار شده و روح افلاطون و ارسطو از اینها بی خبر بوده است؟

آنچه از مطالعه آثار افلاطون و ارسطو و از مطالعه کتبی که در بیان عقاید و

آراء این دو فیلسوف نوشته شده با توجه به سیر فلسفه در دوره اسلامی به دست می آید یکی این است که مسائل عمده مورد اختلاف اشراقیین و مشائین که امروز در فلسفه اسلامی مطرح است، به استثنای یکی دو مسأله، یک سلسله مسائل جدید اسلامی است و ربطی به افلاطون و ارسطو ندارد، مانند مسائل ماهیت و وجود، مسأله جعل، مسأله ترکّب و بساطت جسم، قاعده امکان اشرف، وحدت و کثرت وجود. مسائل مورد اختلاف ارسطو و افلاطون همانهاست که در کتاب «الجمع بین رأیی الحکیمین» فارابی آمده و البته غیر از مسائل سابق الذکر است.

آنچه مسّلم است مسائل اساسی مورد اختلاف افلاطون و ارسطو سه مسأله است که شرح ذیل می باشد:

۱. نظریه مُثُل. طبق نظریه مثل، آنچه در این جهان مشاهده می شود، اعمّ از جواهر و اعراض، اصل و حقیقتشان در جهان دیگر وجود دارد و افراد این جهان به منزله سایه ها و عکسهای حقایق آن جهانی می باشند. مثلًا افراد انسان که در این جهان زندگی می کنند همه دارای یک اصل و حقیقت در جهان دیگر هستند و انسان اصیل و حقیقی، انسان آن جهانی است. همچنین سایر اشیاء.

افلاطون آن حقایق را «ایده» می نامد. در دوره اسلامی کلمه «ایده» به «مثال» ترجمه شده است و مجموع آن حقایق به نام «مثل افلاطونی» خوانده می شود. بوعلی سخت با نظریه مثل افلاطونی مخالف است و شیخ اشراق سخت طرفدار آن است.

۲. نظریه اساسی مهم دیگر افلاطون، درباره روح آدمی است. وی معتقد است که روحها قبل از تعلق به بدنها در عالمی برتر و بالاتر که همان عالم مثل است مخلوق و موجود بوده و پس از خلق شدن بدن، روح به بدن تعلق پیدا می کند و در آن جایگزین می شود.

۳. نظریه سوم افلاطون که مبتنی بر دو نظریه گذشته است و به منزله نتیجه گیری از آن دو نظریه است این است که علم، تذکر و یادآوری است نه یادگیری واقعی؛ یعنی هر چیز که ما در این جهان می آموزیم، و می پنداریم چیزی را که

نمی دانسته و نسبت به آن جاهل بوده ایم برای اولین بار آموخته ایم، در حقیقت یادآوری آن چیزهایی است که قبلًا می دانسته ایم، زیرا روح قبل از تعلق به بدن در این عالم، در عالمی برتر موجود بوده و در آن عالم، «مثل» را مشاهده می کرده است و چون حقیقت هر چیز «مثال» آن چیز است و روحها مثالها را قبلًا ادراک کرده اند پس روحها قبل از آن که به عالم دنیا وارد شوند و به دنیا تعلق یابند عالِم به حقایق بوده اند؛ و پس از تعلق روح به بدن، آن چیزها را فراموش کرده ایم.

ارسطو در هر سه مسأله با افلاطون مخالف است. اولًا وجود کلّیات مثالی و مجرد و ملکوتی را منکر است و کلّیت کلّی را صرفاً امر ذهنی می شمارد. ثانیاً معتقد است که روح پس از خلق بدن یعنی مقارن با تمام و کمال یافتن خلقت بدن خلق می شود و بدن به هیچ وجه مانع و حجابی برای روح نیست، بر عکس وسیله و ابزار روح است برای کسب معلومات جدید. روح، معلومات خویش را به وسیله همین حواس و ابزارهای بدنی به دست می آورد. روح قبلًا در عالم دیگری نبوده است تا معلوماتی به دست آورده باشد. (۱)

به عقیده شهید مطهری شیخ اشراق تحت تأثیر عرفا و متصوّفه اسلامی روش اشراقی خود را انتخاب کرد. وبنابراین آمیختن اشراق و استدلال با یکدیگر ابتکار خود اوست، ولی او - شاید برای این که نظریه اش بهتر مقبولیت بیابد - گروهی از قدمای فلاسفه را دارای همین مشرب معرفی کرد. شیخ اشراق هیچ گونه سندی در این موضوع ارائه نمی دهد (۲)

اصول و مبانی فلسفه اشراق

۱. اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود

فلاسفه مشاء به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت اعتقاد داشتند اما شیخ

۱- (۱) . شهید مطهری، مجموعه آثار، ج۵، ص:۱۴۰ .

۲- (۲) . همان، با تصرف در عبارت.

اشراق ماهیت را اصیل و منشا آثار خارجی می دانست (۱). وی بر این نظر است که اثر جاعل، ماهیت شی است و وجود امری اعتبای است. آنچه خداوند موجود کرده است و آن چه از واقعیت حکایت می کند ماهیت است.

۲. نور و ظلمت

سهروردی اشیای عالم را به نور و ظلمت تقسیم می کند (۲). مقصود از نور ظهوراست و مقصود از ظلمت نبود نور و نبود ظهور است. از ویژگی های نور این است که خیر محض بدیهی و بی نیاز از تعریف است. نورحقیقت واحد است اما درجاتی از شدت و ضعف و تقدم و تاخر را دارا است. در درجات مختلف نور جهت اشتراک همان جهت امتیاز است یعنی اشتراک نورها با یکدیگر در نورانیت است و امتیازشان از یکدیگر نیز به نورانیت باز می گردد. (مابه الامتیاز عین ما به الاشتراک)

۳. تقسیم نور به جوهر و عرض

ماهیت نور به دو قسم جوهری و عرضی تقسیم می شود.مقصود از نور جوهری نوری قائم به ذات است که مجرد از ماده و عاری از جهت و مکان است و اشاره حسی به آن ممکن نیست(نورمجرد) اما نور عرضی قیامش به جسم است جهت و مکان دارد و به ادراک حسی در می آید(نور مادی). (۳)

۴. اقسام نور جوهری

اشاره

نور جوهری به سه قسم تقسیم می شود:

الف) نورالانوار

نورالانوار یعنی واجب الوجود و پروردگار جهان که نور بی پایان و مصدر

۱- (۱) . حکمت اشراق، ص۱۸۶.

۲- (۲) . مصنفات شیخ اشراق، ج۲، ص۱۰۷.

۳- (۳) . همان.

همه انوار است و قیام همه به اوست و او از همه صفات نقص و امکان عاری است.بالاترین و والاترین نور است و بر انوار دیگر مسلط است.سهروردی از خدا با تعبیرهایی چون نورالانوار، نور محیط، نورقیوم و غنی مطلق یاد می کند (۱).

ب) عقول یا انوار قاهره

عقول با این که جوهرند و ویژگی های جوهر را دارند ازصفت نقص و امکان منزه نیستند ممکن الوجود و محتاج نور الانوارند و از او صدور و ظهور می یابند. یکی از اختلاف های میان مشائیان و اشراقیان این بود که گروه نخست تعداد عقول طولی را در عدد ده منحصر می کردند، اما شیخ اشراق تصریح می کند که تعداد عقول طولی بیش از ده است. (۲)

هم چنین عقول یک سلسله عرضی نیز دارد در سلسله عرضی عقول از یکدیگر صادر نمی شود و میان آن ها رابطه علت و معلولی وجود ندارد. این رشته عقول عرضی مطابق با عالم ارباب انواع یا مثل افلاطونی است و هر چیز در این عالم پایین مصداقی از آن مثال های عالم بالاست.

مسئله عقول عرضی یا ارباب انواع یکی از اختلاف های مهم میان فلسفه مشاء و اشراق است. افلاطون به وجود ارباب انواع ی امثل اعتقاد داشت و ارسطو ان ها را انکار میکرد. در جهان اسلام نیز مشائیان از نظریه ارسطو حمایت کردند و اشراقیان رای افلاطون را پذیرفتند (۳).

ج)نفوس یا انوار اسفهبدیه

نفوس ناطق با اینکه منطبع در اجسام نیستند، در اجسام تصرف می کنند، ولی

ص:۷۲

۱- (۱) . همان، ص ۱۲۵.

۲- (۲) . مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ص۲۰۶، او بر این نظر است که در فلك ستارگان ثابت كواكب بسیاری وجود دارد و چون برای هریك از این كواكب مرجحی لازم است تعداد عقول بسیار بیش تر از ده خواهد بود.

۳- (۳) . همان.

نفس نمی توانـد به طـور مسـتقیم در جسم تصـرف کنـد چـون جسم مـادی و نفس مجرد است و این تصـرف به وسـیله جـوهر جسـمانی لطیفی به نـام روح حیـوانی است که محـل آن در قسـمت چپ قلب است. نفـوس نـاطق ازلی نیسـتند و پیش از بـدن موجود نبوده انـد بلکه با حـدوث بـدن حادث می شونـد، اما آن ها ابدی اند و پس از زوال بدن باقی می مانند و معاد و حیات دارند (۱).

۵. صور معلقه و اشباح مجرده

سهروردی به چهار عالم باور داشت. او می گوید:

من تجربه هـای معتبری دارم که بر این چهارعـالم دلاـلت میکنـد: عالم انوار قاهر، عالم انوار مـدبر، عالم برزخیات و عالم صور معلق.

عالم انوار قاهر،عالم مجردات و عقول است. عالم انوار مـدبر، عالم نفوس و انوار اسـفهبدی است. عالم برزخیات عالم اجسام و محسوسات است. این سه عالم را فیلسوفان مشاء نیز مورد بحث و بررسـی قرار داده بودند و به آنها باور داشـتند، اما سـهروردی عالم چهارمی را نیز مطرح کرد که ازآن به عالم صور معلق، عالم مثال اعظم، عالم خیال منفصل و عالم اشـباح مجرد، تعبیر می شود.

این عـالم در میـان عـالم برزخیـات و دو عـالم نخست قرار دارد؛ زیرا از مـاده مجرد است، ولی از آثـار ماده ماننـد کم و کیف برخوردار است. سـهروردی بر این نظر است که صور خیالی جزیی در عالم مثال اعظم موجودند و نفس به وسـیله ارتباط با این عـالم به آن هـا دست می یابـد؛ بنـابراین همـان گونه که صور کلی در عـالم مستقرند صور خیـالی جزئی در عـالم مثـال اعظم موجودند؛ مثل تصور درخت خاص یا آتش خاص؛ در این صورت ماده و جسم آن ها در ذهن نیست، بلکه صور ت آن ها در ذهن است و دارای شکل و اندازه است، برخلاف معنای درخت یا آتش.

۱- (۱) . همان.

البته فیلسوفان پیشین نیز درباره صورت های خیالی مباحثی داشته اند، اما سهروردی برای صورت های خیالی عالمی ساخت. فیلسوفان پیشین پذیرفته بودند عالمی به نام عالم خیال متصل موجود است که صورت های بدون شکل و اندازه دارد، اما سهروردی به عالم خیال منفصل هم قائل شد. از نظر وی صورت ها در این عالمتوسط نفس ادراک می شود همان طور که صورت های عقلی توسط عقل در عالم ادراک می شود و عقل معنای کلی اجسام را می فهمد (۱).

۶. بساطت جسم

اصل اساسی حکمت منشا این است که جسم مرکب از هیولا(ماده) و صورت است. از نظر مشائیان جوهر به پنج قسم تقسیم می شود: ماده، صورت، جسم، نفس و عقل که جسم مرکب از صورت و ماده است، اما شیخ اشراق این اصل را نمی پذیردو جسم را جوهری بسیط می داند که حقیقت آن مقدار است و قابل ابعاد سه گانه - طول، عرض، ارتفاع - است و تا بی نهایت تقسیم شدنی است.سهروزدی اجسام را بر اساس درجات نورپذیری آن ها تقسیم می کند؛ بنابراین جوهر چهار قسم خواهد داشت:جسم، نفس، عقل و صور معلق.

۱- (۱) . همان ص ۲۳۲.

خلاصه درس

واژه «اشـراق» مصدر است و در لغت به صورت متعدی و لازم اسـتعمال می شود. ودر اصطلاح اهل حکمت به معنای کشف و شهود یا ظهور انوار عقلی و فیضان آن ها بر نفس است.

بنیان گذار مکتب اشراق شیخ شهاب الدین سهروردی ملقب به شیخ اشراق بوده است.

منابع اصـلی فلسـفه اشراق عبارتند از: ۱. فلسـفه مشاء ۲. فلسـفه ایران باستان ۳.فلسفه یونان ۴. عرفان اسـلامی ۵. قرآن مجیـد و روایات اسلامی.

فلسـفه اشـراق را از دو جنبه به افلاطون نسبت می دهند: یکی از جنبه منابع و مضامین و دیگر ازجنبه روش و شیوه های بحث و تفکر فلسفی است.

مسائل اساسی مورد اختلاف افلاطون و ارسطو عبارتند از: ۱. نظریه مُثُل ۲.روح آدمی ۳. علم، تذکر و یادآوری است.

اصول و مبانی فلسـفه اشـراق عبارتند از: الف) اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود ب) نور و ظلمت ج) تقسیم نور به جوهر و عرض د) اقسام نور جوهری.

پرسش

۱. واژه «اشراق» را در لغت و اصطلاح تعریف کنید.

۲. منابع اصلی مکتب اشراق را نام ببرید.

۳. اصول ومبانی فلسفه اشراق را نام ببرید.

۴. مسائل اساسی مورد اختلاف میان افلاطون و ارسطو را نام ببرید.

۵. جنبه های نسبت فلسفه اشراق به افلاطون را توضیح دهید.

ص:۷۵

۶. آشنایی با مکتب کلامی

اشاره

اهداف درس

انتظار می رود در پایان این درس دانش پژوه:

۱) تعریف علم کلام را بداند.

۲) مهم ترین مکاتب کلامی را بشناسد.

۳) فواید علم کلام را بداند.

۴)تفاوت روش کلامی با روش فلسفی مشّائی را بداند.

روش کلامی

کلام، دانشی است که درباره اصول عقاید و معارف اسلامی بحث و تحقیق می کند و در پی این است که چه مسائلی از اصول دین اند و چگونه اثبات می شوند و پاسخ شبهه های دینی چیست. عقاید، بخشی از تعالیم اسلامی است که هر مسلمانی باید با دلیل و برهان بدان ها ایمان آورد و در برابر شبهه ها از آن ها دفاع کند. در گذشته، کلام را (علم اصول دین) یا (علم توحید و صفات) نیز می گفتند. کسانی را که به علم کلام می پردازند، متکلّم گویند.

روش علم کلام، استدلالی است، متکلمان، مانند حکمای مشّاء، در اثبات و نیز دفاع از عقاید خود بر استدلال های عقلی تکیه می کنند. کلام در همان حال که استدلالی و قیاسی است، از نظر مبادی و مقدمات و موادّ استدلال، بر دو بخش است: بخش عقلی؛ و بخش نقلی.

ص:۷۷

بخش عقلی، عبارت از مسائلی است که موادّ و مقدّمات آن تنها از عقل گرفته می شوند و متکلّم باید از گذر استدلال و قیاس عقلی وارد شود. در این موارد اگر به (نقـل) اسـتناد کننـد، تنهـا در تأییـد حکم عقـل است؛ ماننـد مسائل مربوط به (توحیـد) و (نبوت) و برخی از مسائل (معاد).

بخش نقلی کلام، عبارت از مسائلی است که هر چنـد از اصول دین یا مذهبنـد، و اعتقاد و ایمان بدان ها لازم است و از آن جا که فرع بر نبوّت و از لوازم اعتقاد بدانند، می توان سخن الهی و سخن قطعی رسول اکرم(صلی الله علیه و آله) را مبنای استدلال قرار داد؛ مانند بیشتر مسائل مربوط به معاد است.

فواید علم کلام

برای علم کلام فوایدی ذکر کرده اند از آن جمله:

۱. تقویت قوه نظری طالب این علم است؛ به این ترتیب که قوه نظری او از حضیض تقلید به اوج تحقیق و یقین می رسد.

۲. صاحب این علم (متکلم) می توانـد به ارشاد و هـدایت دیگران اقـدام کند و بر اثبات مسائل این علم ادله قانع کننده عقلی و نقلی بیان کند و مخالفان راسرکوب نماید و یا از طریق اقامه دلیل آنها را به راه حق هدایت و دعوت نماید.

۳. متکلم در این علم می تواند اصول دین را از تزلزلی که شبهات مخالفین آن را بر می انگیزاند حفظ کند.

۴. از آن جا که تمام علوم شرعی براساس علم کلام استوار است بنابراین علم کلام در استحکام فروع دین نقش بسزایی دارد.

تفاوت روش کلامی با روش فلسفی مشّائی

روش کلامی، همانند روش مشّائی، استدلالی و قیاسی است، ولی این دو روش، بایکدیگر دارای دو تفاوتند:

تفاوت اوّل مربوط به مبادی و موادّ استدلال است. متکلّمان مسلمان در

استدلال های خود از اصول و مبادی عقل عملی و امور وجدانی بهره می جویند و نقطه آغاز فعالیت کلامی آنان (حسن و قبح) است. آنان بر پایه (حسن و قبح) درباره انسان، جهان و خداوند متعال به بحث و استدلال می پردازند؛ مثلاً می گویند، فلان کار زشت و قبیح است و از این رو، محال است که خداوند متعال آن را انجام دهد یا فلان چیز خوب است و از این رو، بر خداوند لازم است آن را انجام دهد.

متکلّمان امامیه و معتزله، (حسن و قبح) را امری (عقلی) و (ذاتی) می دانند، ولی متکلّمان اشاعره آن را (شرعی) و (غیر ذاتی) می شمارند و این، بحث و جدال و مشاجره ای سخت میان آنان برانگیخته است.

فیلوفان در مباحث و استدلال های خود از اصول عقل نظری و موادّ برهانی بهره می جویند. نقطه آغاز و اصول و مبادی فلسفی، بدیهیات اوّلیه به ویژه دو اصل مهمِ امتناع تناقض و (ثبات واقعیت) است. اصل نخست، از بدیهی ترین بدیهیات، و اصل دوم، نفی سفسطه و نقطه آغاز فلسفه است.

فیلسوفان مسلمان (حسن و قبح) را از اصول عملی و اعتباری می دانند که تنها در دایره زندگی انسان معتبر است و معتقدند که نمی توان درباره هستی و خداوند متعال براساس آن استدلال کرد. منطقیان نیز در مبحث صناعات خمس، (حسن و قبح) را از مشهورات و مقبولات میدانند که تنها در صناعت (جدل) می توان از آن بهره جست نه در استدلال های برهانی. قیاس جدلی یقین آور نیست و مسائل اعتقادی و ایمانی به علوم و استدلال های یقینی نیازمندند.

تفاوت دوم میان فیلسوف و متکلّم در این است که متکلّم خود را به دفاع از دین متعهّد می داند، ولی فیلسوف چنین نیست؛ یعنی از پیش معین نکرده است که از چه دفاع خواهد کرد یا چه چیز را نفی، بلکه بحث او آزاد است و درجست و جوی این است که استدلال و برهان و عقل چه چیز را نفی یا اثبات می کند.

حکیمان مسلمان برآنند که از مسائل اعتقادی و اصول و معارف اسلامی، از گذر استدلال برهانی بهتر از روش جدلی می توان دفاع کرد و بیشتر فیلسوفان مسلمان، بی آن که از بحث آزاد فلسفی خارج شوند و از پیش خود را متعهد سازند، با مبانی و اصول فلسفی خود، عقاید و اصول اسلامی را تاءیید و ثابت کرده اند.

مهم ترین مشرب های عمده کلامی

کلام اسلامی از نظر ویژگی های اصول اعتقادی به مشرب ها و مذهب هایی منشعب شده است که مهم ترین آن ها عبارت است از:کلام معتزلی، کلام اشعری و کلام شیعی.

متکلمان در همان حال که در روش استدلال و کیفیت دفاع از اصول اعتقادی قلمروی مشترک دارند، در ویژگی های مذهب کلامی خود با یکدیگر اختلافاتی نیز دارند.

الف) کلام معتزلی: مکتب کلامی معتزله در اواخر قرن اوّل یا اوایل قرن دوم هجری در بصره پدید آمد. مؤ سس آن، واصل بن عطا است. این مشرب، دارای پیروانی بسیار است که ابوالهذیل، نظّام، جاحظ، قاضی عبدالجبّار معتزلی و زمخشری از آنانند. قاضی عبدالجبّار در قرن چهارم و زمخشری در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم، نماینده و مظهر تام این مکتب کلامی اند. این مکتب، در مسائل طبیعی، اجتماعی، انسانی، فلسفی و کلامی عقایدی ویژه دارد. اصول مکتب کلامی معتزله در حوزه کلامی و اعتقادی عبارت است از: توحید؛ عدل؛ وعده و وعید؛ منزله بین المنزلین و امر به معروف و نهی از منکر.

ب) کلام اشعری: در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم، ابوالحسن، علی بن اسماعیل اشعری، یکی از شاگردان قاضی عبدالجبّار معتزلی، از او روی گردانید و براساس اصول اهل سنت، مکتب کلامی و استدلالی نوینی را بنیان نهاد. او به اصول عقاید اهل سنت، که پیشتر نقلی بود، رنگ و بویی استدلالی و عقلانی

ص:۸۰

بخشید و به کار بردن منطق را در اصول عقاید روا شمرد و در این باره کتاب

راتألیف کرد. پس از او، اهل حدیث به دو گروه تقسیم شدند: یکی اشاعره و دیگر، حنابله.

اشاعره در اصول دین و کلام، بحث و استدلال را روا شمردند، ولی حنابله هرگونه پرسش و بحث و استدلال را در مسائل و مبانی اسلامی ناروا دانستند. از پیروان مشهور مکتب کلامی اشاعره، قاضی ابوبکر باقلانی، امام الحرمین جوینی، امام محمّد غزّالی و امام فخرالدین رازی اند. برخی از پیشوایان این مکتب، چون قاضی ابوبکر باقلانی، در برخی اصول عقاید اشعری، به ویژه در موضوع (جبر) تجدید نظر کردند. فخرالدین رازی نیز در تقویت و تحول و تکامل این مکتب، بسیار کوشید.

اصول کلامی اشاعره بسیار است و بیشتر در برابر معتزله جای دارد. برخی از آن ها عبارت است از:

۱. نبود وحدت میان ذات و صفات خداوند؛

۲. عمومی و کلی بودن قضا و قدر الهی و مجبور بودن انسان در اعمال خود؛

۳. شرعی بودن حسن و قبح افعال آدمی؛

۴. واجب نبودن لطف و انجام کار اصلح بر خداوند متعال.

ج) کلام شیعی: نخستین کسی که در مسائل اعتقادی و کلامی به بحث پرداخته و کتاب تألیف کرده است، علی بن اسماعیل بن میثم تمّار است. وی خطیب و سخنور و در نیمه دوم قرن اوّل می زیسته است.

امام صادق(علیه السلام) نیز شماری از یاران خود را در علم کلام تعلیم داده و آنان را متکلم خوانده است؛ از آنان است هشام بن حکم، هشام بن سالم، حُمران بن اعین و ابو جعفر احْوَل.

متکلمان شیعی بسیارند و بیشتر خاندان نوبخت، شیعه و متکلم بوده اند. ابن قبه رازی در قرن سوم، ابوعلی بن مسکویه در اوایل قرن پنجم، خواجه نصیرالدین طوسی و علّامه حلّی در قرن هفتم از جمله آنانند. خواجه

نصیرالدین طوسی در فلسفه و کلام کتاب مشهور تجرید الاعتقاد را نگاشته است که کتابی بسیار ارزشمند در علم کلام محسوب می شود و تمام متکلّمان شیعی و سنّی بعدی را تحت تأثیر قرار داده است و تا حدی بسیار، کلام شیعی را از روش جدلی خارج ساخته و به سبک برهانی نزدیک کرده است.

خلاصه درس

کلام، دانشی است که درباره اصول عقاید و معارف اسلامی بحث و تحقیق می کند.

روش علم کلام، استدلالی است و از نظر مبادی و مقدمات و موادّ استدلال، بر دو بخش است: بخش عقلی؛ و بخش نقلی.

فواید علم کلام عبارتند از: ۱. تقویت قوه نظری است ۲. ارشاد و هدایت دیگران ۳. حفظ دین در برابر شبهات.

تفاوت روش کلامی با روش فلسفی مشّائی: ۱. تفاوت اوّل مربوط به مبادی و موادّ استدلال است ۲. تفاوت دوم میان فیلسوف و متکلّم در این است که متکلّم خود را به دفاع از دین متعهّد می داند، ولی فیلسوف چنین نیست.

مهم ترین مشرب های عمده کلامی عبارتند از: ۱. کلام معتزلی ۲. کلام اشعری ۳. کلام شیعی.

پرسش

۱. علم کلام را تعریف کنید.

۲. روش علم کلام ومبادی آن را توضیح دهید.

۳. فواید علم کلام را نام ببرید.

۴. وجوه اختلاف روش کلامی با فلسفه مشّاء چیست؟

ص:۸۳

۷. آشنایی با مکتب عرفانی

اشاره

اهداف درس

انتظار می رود در پایان این درس دانش پژوه:

۱) معنای لغوی و اصطلاحی عرفان و تصوف را بداند.

۲) عرفان عملی و عرفان نظری را بشناسد.

۳) موضوع عرفان، هدف عرفان، روش عرفان را بداند.

۴) دوره های تاریخی تصوف و عرفان را بداند.

۵) تفاوت و اشتراک روش اشراقی با روش عرفانی را بداند.

عرفان در لغت واصطلاح

عرفان در لغت عرب بر نوع خاصی از دانش اطلاق می شود که با آرامش روحی همراه باشد از این رو در مورد شناخت خدا که با اطمینان و آرامش روحی همراه است؛ به کار می رود. و گفته می شود: «عرفت الله».

اما درباره ریشه واژه «تصوف» اختلاف نظر وجود دارد و نظریات زیادی دراین باره مطرح شده است. که مشهورترین آنها نظریه ای است که قایل به اینکه کلمه «تصوف »از پشم پوشی اشتقاق یافته است. (۱)

منتهی این سؤال مطرح است که تصوف اسلامی از کدام یک از ملل و ادیان

۱- (۱) . رجوع کنید به کتاب: تحقیق وبررسی در تاریخ تصوف؛ عمید زنجانی؛ ص۱۵۱-۱۵۷ که نویسنده این کتاب ده قول در این باره نقل می کند و سپس ضمن ردّ این اقوال ؛اشتقاق تصوف از صوف (پشم) را تأیید می کند.

متأثر گشته است؟ دراین باره سه نظریه اساسی وجود دارد:

۱. تصوف اسلامی از دیگر ملل و ادیان به جهان اسلام راه یافته و در فرهنگ اسلامی رشد و تکامل یافته است. این نظریه در درون خود؛ احتمالات و اقوال زیادی را جای داده است. (۱)

۲. نظریه دیگر؛ این است که تصوف و عرفان به طور کلی از قرآن و روایات اسلامی گرفته شده و هیچ عامل دیگری در این میان دخالت نداشته است. صاحبان این نظریه بر این باورند که تصوف؛ همان حقیقت و باطن اسلام است و هیچ تفاوتی بین اسلام و تصوف در مسائل کلی و جزئی وجود ندارد.

۳. طرفداران نظریه سوم معتقدند که تصوف اسلامی مایه های نخستین خود را، مانند: زهد؛ عشق به حق و یقین جویی از اسلام گرفته و سعی کرده است ضمن افزودن بر این مایه ها؛ ضوابط و قواعدی در ابعاد نظری و عملی برای آنها وضع کند؛ اما در این فرایند بی تردید از جرایان های بیرونی؛ هم چون اندیشه های عرفانی و فلسفی در ملل دیگر تأثیر پذیرفته است.

عرفان اسلامی به عنوان یک نظام فرهنگی؛ دارای دو بخش عملی و نظری است:

الف) عرفان عملی: این بخش از عرفان به تصفیه قلب از رذایل و متّصف کردن روح به فضایل و نیز به روابط و وظایف انسان با خود و حق تعالی می پردازد و توضیح داده می شود که شخص برای وصول به خدا از کجا باید آغاز کند و چه منازل و مراحلی را به ترتیب سیر کند.

از دیدگاه عرفا همه این مراحل باید با اشراف و مراقبت یک انسان کامل که قبلاً این راه را طی کرده است و از منازل آن آگاه است صورت گیرد که از آن به «طایر قدس»یا «خضر» تعبیر می کنند.

این بخش از عرفان معمولاً به علم «سیر و سلوک» تعبیر می شود و از این جهت

که درباره «چه باید کرد» بحث می کند، مانند: علم اخلاق است. اما با این تفاوت که:

۱- (۱) . رک: مقدمه عفیفی بر کتاب «پیدایش و سیر تصوف» تالیف نیلکسون ص۱۴-۱۷- ۲۸.

اولا: هـدف اصـلی عرفان عملی بیان رابطه انسان با خدا و نحوه وصول به اوست؛ درحالی که همه نظام های اخلاقی ضـرورتی نمی بینند که درباره روابط انسان با خدا بحث کنند.

ثانیـاً: عرفـان عملی براساس عرفان نظری و بینش خاصـی از خـدا و عالم بنا می شود؛ درحالی که اخلاق براساس بینش عرفانی شکل نمی گیرد و اصول موضوعه آن با عرفان عملی متفاوت است.

ثالثا: اهداف عرفان و اخلاق متفاوت است. هدف اصلی عرفان عملی برداشتن حدود وجودی انسان و گسترش ظرفیت وجودی و در پایان رسیدن به مرحله «فنای فی الله» است. اما در اخلاق هدف اصلی تهذیب نفس و اصلاح روح و رفتار آدمی است.

ب) عرفان نظری: قیصری در تعریف عرفان نظری می گوید: «عرفان عبارت است از: شناخت خداوند از جهت اسما و صفات و ظاهرش و شـناخت احوال مبـدأ و معاد و شـناخت حقایق عالم و چگونگی رجوع این حقایق (کثرت) به حقیقت واحد که ذات احدیت است.

موضوع عرفان

عرفا وجود و هستی حقیقی را در خداونـد منحصـر می کننـد؛ از این رو؛ آنها موضوع عرفان نظری را خداوند و اوصاف او می داننـد. برخی عرفـا بر این مطلب تأکیـد کرده انـد که ذات حق به خودی خود موضوع عرفـان نیست؛ بلکه موضوع عرفـان؛ حق تعالی از جهت ارتباطش با عالم می باشد.

تفـاوتی که میـان عرفـان و فلسـفه از جهت موضـوع وجـود دارد؛ این است که در فلسـفه بحث از وجود اعم از واجب و ممکن است؛ اما در عرفان تنها از وجود خداوند بحث می شود؛ زیرا ممکن - از نظر عرفا - حقیقتاً وجود ندارد و فقط به

عنوان مظهر وجود خدا در نظر گرفته می شود.

هدف عرفان

عارف درصدد دستیابی به تفسیر ذهنی و عقلی از هستی نیست؛ بلکه هدف او وصول به حق و شهود قلبی حقیقت وجود و فنا در حضرت اوست.

روش عرفان

عرفان از یک روش قلبی - باطنی استفاده می کند که از دو بخش سلبی و ایجابی برخوردار است. در بخش سلبی؛ عرفان بر ریاضت های جسمی و پرهیز از خطورات نفسانی استوار است و در بخش ایجابی به تقویت نفس؛ تذکر به اسمای الهی و القای معارف بر ضمیر دل می پردازد.

بنابراین عرفان به کشف حقیقت به تلاش ذهنی و استدلال های عقلی اعتمادی ندارد و پای استدلالیان را چوبین می داند.

دوره های تاریخی تصوف و عرفان

اشاره

تصوف را می توان در چهار دوره دسته بندی کرد:

۱. دوره اول: دوره اول تصوف را می توان دوره زهدگرایی افراطی و تندروی در ترک دنیا نامید. این دوره در قرن اول و بخشی از قرن دوم رواج داشت و از افراد بارز این زمان می توان از حسن بصری و رابعه عدویه نام برد. تاریخ مکتوب عرفان از حسن بصری (م ۱۱۰ ه-) آغاز می شود. وی کتابی به نام «رعایه حقوق الله » نگاشته است که نخستین کتاب ابتدایی تصوف شناخته می شود.

۲. دوره دوم: این دوره از زمانی آغاز می شود که آداب و رسوم خاص اجتماعی مانند پوشیدن لباس های پشمی و ایجاد صومعه و خانقاه عمومی در میان این گروه پدید آمد و به آنان جنبه اجتماعی خاصی داد و باعث تمایز آنان از دیگر مسلمانان شد. نام صوفی نیز در همین دوره بر این گروه اطلاق گردیده است. از افراد شاخص این دوره؛ می توان از ابوهاشم صوفی؛ سفیان ثوری؛ ابراهیم ادهم؛ شقیق بلخی؛ معروف کرخی و فضیل بن عیاض نام برد.

از ویژگی های اصلی این دوره؛ جنبه های اخلاقی و عملی تصوف و پیدایش آداب اجتماعی خاص است.

۳. دوره سوم: این دوره از قرن سوم آغاز می شود و تا قرن هفتم؛ عصر محی الدین ابن عربی؛ ادامه می یابد. این دوره از مراحل مهم تصوف و عرفان به شمار می رود و عرفان عملی و عرفان نظری به عنوان یک علم در این دوره ظهور یافت. دراین جا با توجه به اهمیت این دوره به بیان ویژگی های آن می پردازیم:

۱-۳. مهم ترین ویژگی این عصر؛ حرکت به سوی عرفان نظری و طرح آرای عرفانی؛ مانند وحدت وجود؛ و فنای فی الله و تحت الشعاع قرار گرفتن برخی جنبه های اجتماعی و عملی تصوف است.

۲-۳. از ویژگی های این دوره آن است که مسائل عرفانی با اصطلاحات رمزی بیان شده است و ذو النون مصری از اولین کسی بود که از زبان رمزی استفاده کرده است.

۳-۳. در این دوره در میان عرفا دو روش متفاوت، یکی طریق سکر و دیگری طریق صحو مرسود شد. قشیری در تعریف این دو کلمه می گوید: «صحو»: یعنی بازگشتن به احساس و هوشیاری است پس از غیبت و بی خبری از خلق است. و «سکر» یعنی غیبت و بی خبری به واسطه وارد قوی است. مراد از وارد قوی: حالتی است که بی اختیار بر قلب عارف وارد می شود.

۴-۳. یکی دیگر از ویژگی های این دوره؛ تلاش در جهت تطبیق آرای متصوفه با اسلام است. جنید بغدادی در توجیه شطحیات بایزید بسطامی تلاش زیادی نمود و چنان که معروف است کتابی دراین باره تألیف کرده است.

۴. دروه چهارم: این دوره از قرن هفتم شروع می شود؛ در این دوره عرفای بزرگی ظهور کردند، از جمله: نجم الدین کبری؛ شیخ شهاب الدین سهروردی؛ فارض مصری؛ صدرالدین قونوی و ...؛ اما شخصیت اصلی و نماینده کامل مکتب عرفانی در این دوره؛ محی الدین ابن عربی اندلسی است. که عرفان نظری توسط

وی وارد مرحله جدیدی شد و همه عرفای بعد از وی تقریباً ریزه خوار سفره اویند و غالباً به شرح آرای او پرداخته اند.

تفاوت و اشتراک روش اشراقی با روش عرفانی.

۱. تفاوت

۱. نخستین تفاوت این دو روش در این است که عارف هرگونه بحث و استدلال را در کشف حقیقت رد می کند، ولی فیلسوف اشراقی آن را لازم و ضروری می داند و البته کافی نمی شمارد.

۲. تفاوت دوم در این است که هدف فیلسوف اشراقی، همانند هر فیلسوفی، از بحث و تحقیق، کشف حقیقت است، ولی هدف غایی عارف، وصول و شهود و لقای حق تعالی و فناست.

۲. اشتراک

اشتراک عرفان و حکمت الهی در این است که هر دو در پی (معرفه اللّه)اند، ولی هدف حکمت الهی از شناخت، تنها معرفه اللّه نیست، بلکه هدف اصلی، معرفت نظام هستی است که معرفه اللّه، رکن اصلی آن است؛ درحالی که هدف عرفان، تنها معرفه اللّه است و معرفت و شناخت خدا، معرفت به همه چیز است؛ زیرا اشیاء مظهر و تجلّی اویند.

معرفت مطلوب نزد حکیم، معرفت فکری و عقلی است ولی آن چه مطلوب عارف است، شناخت حضوری و شهود قلبی است. حکیم طالب علم الیقین است، ولی عارف در پی عین الیقین.

وسیله و ابزار حکیم، استدلال و برهان است، ولی ابزار عارف تصفیه، تهذیب و تکمیل نفس و رفع موانع و حجاب ها از دل است.

حکیم می خواهد با چشم و ذهن خود جهان و نظام عالم را مطالعه کند، ولی

عارف می خواهد با تمام وجود خود حرکت کند و به کنه حقیقت برسد و مانند قطره ای که به دریا می رسد، به حقیقت و ذات حق بپیوندد و فانی شود.

درد حکیم فهمیدن است. او می خواهد از جهان هستی آگاهی به دست آورد، ولی درد عارف این است که از اصل خویش دور مانده و می خواهد بدان برسد و در ذات حق فانی شود.

خلاصه درس

عرفان در لغت عرب بر نوع خاصی از دانش اطلاق می شود که با آرامش روحی همراه باشد

درباره ریشه واژه «تصوف» اختلاف نظر وجود دارد و نظریات زیادی دراین باره مطرح شده است

درباره خاستگاه تصوف چیست سه نظریه اساسی وجود دارد: ۱) تصوف اسلامی از دیگر ملل و ادیان به جهان اسلام راه یافته و در فرهنگ اسلامی رشد و تکامل یافته است.۲) تصوف و عرفان به طور کلی از قرآن و روایات اسلامی گرفته شده است. ۳) تصوف اسلامی مایه های نخستین خود را، مانند: زهد؛ عشق به حق و یقین جویی از اسلام گرفته است.

عرفان اسلامی دارای دو بخش عملی و نظری است:

عرفا موضوع عرفان نظری را خداوند و اوصاف او می دانند.

هدف عارف وصول به حق و شهود قلبی حقیقت وجود و فنا در حضرت اوست.

پرسش

۱. عرفان را از لحاظ لغوی تعریف کنید.

۲. دیدگاهها در باره ریشه تصوف را توضیح دهید.

۳. دیدگاهها درباره خاستگاه تصوف را بیان کنید.

۴. موضوع و اقسام عرفان را نام ببرید.

۵. نقاط اشتراک و اختلاف روش عرفانی با روش اشراقی را توضیح دهید.

۸. آشنایی با مکتب حکمت متعالیه

اشاره

اهداف درس

انتظار می رود در پایان این درس دانش پژوه:

۱) وجه نامگذاری حکمت متعالیه را بداند.

۲) زمینه و تاریخچه حکمت متعالیه را بداند.

۳) منابع حکمت متعالیه را بشناسد.

۴) روش حکمت متعالیه را بداند.

۵) مهمترین کتاب های ملاصدرا را بشناسد.

واژه «حکمت متعالیه» از دو واژه « حکمت » به معنای فلسفه الهی و « متعالیه » به معنای برتر یا تعالی یافته تشکیل شده است. این واژه مدت ها پیش از ملاصدرا توسط عرفا همچون قیصری بکار می رفت و حتی در آثار فلاسفه مشاء همچون ابن سینا به چشم می خورد اما بار معنای آن در حکمت متعالیه و پیروانش متفاوت است. حکمت متعالیه در آموزه های ملاصدرا به معنای شهود عقلی از امر متعالی است. وی در مقدمه کتاب الاسفار خود می نویسد :« پس از توجه به خداوند ودست یابی به شهود و عیان ملهم به حقایق متعالیه شدم (۱).

مکتب «حکمت متعالیه» یکی از سه جریان اصلی فلسفه اسلامی - فلسفه ای که در دامان فرهنگ و تمدن اسلامی رشد کرده است - می باشد که با آراء صدرالمتألّهین شیرازی آغاز و نزدیک دو قرن است که به جریان فلسفی غالب در حوزه های علوم

۱- (۱) . ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج۱، ص۹.

عقلی اسلامی تبدیل شده است. حکمت متعالیه امتزاجی هوشمندانه از حکمت مشّاء سینوی، حکمت اشراق سهروردی، عرفان محیی الدّین ابن عربی و کلام اسلامی است که از برهان و شهود بهره می برد، و بر سه اصل اساسی استوار است:۱. اشراق یا شهود عقلی ۲. دلیل یا برهان عقلی ۳.وحی یا دین.

منابع حکمت متعالیه

اشاره

با مطالعه و بررسی آثار ملاصدرا می توان دریافت که او در تأسیس نظام فلسفی خود از دو گونه منبع بهره برده است:

۱. منبع روحانی و باطنی، یعنی همان چیزی که او الهامات ربانی نامیده و به مدد مجاهده و تهذیب نفس و تجرید عقل به آن دست یافته است، چنان که ملاصدرا می گوید بسیاری از اسرار و رموزی که او به فهم آنها راه نیافته بود بدین وسیله بر او مکشوف گردیده و نیز آنچه او پیش از آن به واسطه برهان یافته بود همراه با اسرار الهی و حقایق ربانی که بر او الهام شده به شهود و عیان مشاهده کرده است. او غالباً در اثنای طرح مباحث و بیان آرا و افکار خود بر استفاده و استمداد از این منبع تأکید و تصریح کرده است.

۲. منابع ظاهری و به یک معنا تاریخی و آنچه در تاریخ جلوه گر شده است. در بررسی این قسم از منابع باید به این نکته توجه داشت که مراد از تأثیر آنها در پیدایش و شکل گیری حکمت متعالیه لزوماً به این معنی نیست که همه آنها مستقیماً و کاملاً در سیاقی موافق با اندیشه ملاصدرا مؤثر بوده اند. ازاین رو، به استثنای منابع قرآنی و حدیثی، او اظهار می دارد که پس از مطالعه وسیع و دراز مدت آثار پیشینیان و معاصرانش، به بررسی و نقد سره از ناسره افکار و روش آنها پرداخته و گاه به تعبیر خود او، به تخریب و آنگاه بازسازی و دفاع از آنها مبادرت کرده است (۱). این دسته از منابع حکمت متعالیه عبارت اند از:

۱- (۱) . (ملاصدر، الاسفر الاربعه، ج۱، ص ۱۰-۱۱؛ همو، ص۱۳۲-۱۳۳).

۱. قرآن و حدیث

شاید هیچ فیلسوف و حکیم مسلمان دیگری نتوان یافت که همچون ملاصدرا از آگاهی به قرآن و تفاسیری که بر آن نوشته شده برخوردار و در تنظیم و تبیین آرای خود از آن بهره برده باشد. آیات قرآن در تمامی نوشته های او به وفور یافت می شوند و چه بسا بدون تأثیر مستقیم قرآن، خلق چنین آثاری ممکن نبود ملاصدرا به دلیل خبرگی در منابع حدیثی شیعه و سنّی، در آثار خود از نهج البلاغه حضرت علی و احادیث حکیمانه او و نیز از منابع اهل سنّت بهره های وافی برده است. (۱)

۲. علم کلام

متون کلامی شیعه و اهل سنّت یکی دیگر از منابع حکمت متعالیه به شمار می رود. با اینکه ملاصدرا متفکری شیعه بود اما کلام سنّی را نیز به خوبی می شناخت و بارها از متکلمان برجسته اشعری و معتزلی همچون اشعری، غزالی، فخررازی، ایجی، تفتازانی، جاحظ، نظّام، ابوعلی و ابوهاشم جبایی و مانند اینها نقل قول کرده و از اختلاف نظر میان آنها به ویژه اختلاف آرای غزالی و فخررازی و نقش خاص آنها در تاریخ فلسفه اسلامی نیز آگاه بود. المباحث المشرقیه فخررازی که خود چکیده تفکر کلامی متقدم است، منبع مهمی برای شناخت ملاصدرا از آرای کلامی و فلسفی متقدم بوده است. همچنین شرح المواقف جرجانی تأثیر قابل تشخیصی بر نوشته های ملاصدرا داشته است. از منابع کلام شیعی نیز طبیعتاً تجریدالاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی با همه شروح و حواشی مشهورش از جمله پایه هایی به شمار می روند که ملاصدرا در پی ریزی نظام فلسفی خود یعنی حکمت متعالیه از آنها استفاده کرده است.

۳. عرفان

نوشته های ملاصدرا عمیقاً متأثر از سنّت عرفانی است و در بحث از منابع

۱- (۱) . همان.

حکمت متعـالیه بر نقش منـابع عرفانی متقـدم که سـرشتی اخلاقی و عملی داشـتند، نظیر قُوت القلوب، منازل السائرین، عوارف المعارف و احیاء علوم الدین غزالی، و آثار بیشتر نظری عرفان همچون زبده الحقایق عین القضاه همدانی باید تأکید کرد.

در این میان بیش از همه از احیاء علوم الـدین اسـتفاده شده است. همچنین به نقل قولهای مکرر او از مولوی باید اشاره کرد که ملاصـدرا از آنهـا برای تأییـد برخی از اسـتدلالهای عقلی خود اسـتفاده کرده است. اما علی رغم اهمیت مولوی و دیگر مشایخ متقدم عرفان، مکتب عرفانی ابن عربی عمیق ترین تأثیر را در نظام صدرایی داشته است و بیش از هر منبع دیگری در عرفان، از فصوص الحکم و فتوحـات مکیه ابن عربی و نیز از پیروان و شارحـان برجسـته آثـار ابن عربی نظیر داوود قیصـری، صدرالـدین قونیوی، حمزه فناری نقل قول شده و در صورت بندی برخی از اهم اندیشه های محوری حکمت متعالیه به آنها ارجاع و استناد شده است.

۴. فلسفه های پیشین

بدون شک میزان اطلاع و آشـنایی ملاصدرا درباره منابع فلسـفی به ویژه منابع فلسفه و حکمت اسلامی در مقایسه با منابع سایر علومی که از آنها بهره برده بسـیار وسـیع تر و درخور توجه است. در این میان آشـنایی او مانند اغلب حکمای مسـلمان با منابع فلسـفی پیش از اسـلام، غیرمسـتقیم و از طریق ترجمه های عربی آنها بوده است. به هر حال نقل قولهای او از پیش سقراطیان به ویژه فیثـاغورس، افلاـطون، ارسـطو تـا نوافلاطونیـان نشانه پیونـد انـدیشه او با جنبه هایی از آرای حکمای یونانی و اسـکندرانی است. آگـاهی او از اقوال پیش سـقراطیان می بـایست از طریق کشـکولهای ابن هنـدو و ابن فاتک و الملل و النحل شهرسـتانی بوده باشد.

صدرالمتالهین و آرای پیشینیان

با توجه به این که ملاصدرا از آرای پیشـینیان در فلسفه خویش بهره برده است این سوال مطرح می شود که آیا فلسفه وی یک فلسفه جدید است یا ترکیب

ص:۹۶

و التقاطی است از فلسفه ها و نظریه های پیش از وی؟

درپاسخ به این سوال باید گفت اصولا- مراجعه و بهره برداری از آرای دیگران به دو صورت تقلیدی و تحقیقی انجام می پذیرد. هریک ازاین دو روش دارای ویژگی های خاصی است. در روش تقلیدی آرای دیگران بدون فهم عمیق و هضم کامل پذیرفته می شود و مقلد فاقد نظام و اندیشه ابتکاری است. نتیجه چنین روشی فلسفه های التقاطی است. اما در روش تحقیقی و اجتهادی فیلسوف عناصر فکری دیگران را کاملا هضم میکند و تنها آن را که مطابق برهان می یابد می پذیرد. در این شیوه فیلسوف دارای یک دستگاه فکری ابتکاری است و عناصر متناسب با نظام خویش را برمی گزیند و در صورت لزوم آن ها را به نحوی تغییر می دهد که با اصول و مبانی خود متناسب گردد.

روش صدرالمتالهین در استفاده زا فلسفه های دیگر روش اجتهادی وتحقیقی است، از این رو هرچند پاره ای از اندیشه های او به نظریه فیلسوفان و متکلمان گذشته شبیه است و حتی عبارت های موجود در آثارش بعضا از کتاب های پیشینیان گرفته شده است، اما این شباهت ها غالبا جنبه صوری و ظاهری دارد و مطالب از نظر محتوا به گونه ای دگرگونی یافته است که با چارچوب کلی حکمت متعالیه هماهنگ گردد.

مهم ترین کتاب های ملاصدرا

اشاره

صدرالمتالهین برای معرفی و اثبات حکمت متعالیه کتاب های بسیاری نگاشته که اهم آنها به شرح ذیل می باشد:

۱. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه

او در وجه نامیدن کتابش به اسفار عقلیه می گوید: «عرفا در سیرو سلوک از چهار سفر یاد کرده اند:

۱. السفر من الخلق الی الحق

۲. السفر بالحق فی الحق

۳. السفر من الحق الخلق بالحق

۴. السفر بالحق فی الخلق

من این کتـاب را بر طبق چهـار سـفر عرفا به صورت چهار سـفر عقلی مرتب ساختم (۱). سـفر نخست درباره وجود و عوارض ذاتی آن (امور عامه یا الهیات بالمعنی الاعم) سـفر دوم درباره علم طبیعی و طبیعیات(جواهر و اعراض) سفر سوم در علم الهی(الهیـات بـالمعنی الاـخص) و سـفر چهـارم درعلم النفس ومبـدا و معاد آن؛ البته میان این چهار سـفر و سـفرهای چهارگانه عرفا مطابقت کامل وجود ندارد.

روش ملاصدرا در کتاب اسفار به این شرح است که در ابتدای هر مبحث به شیوه رایج در فلسفه، به ویژه فلسفه مشاء به ذکر و نقـد اقوال فیلسوفـان و متکلمـان می پردازدو در انتهـای مبـاحث از شـیوه رایـج فاصـله می گیرد و مطالب خویش را به صورت رمزی و اجمالی بیان می کند و در بخش های بعدی مطالب خود را تفصیل بیش تری می دهد (۲).

۲. کتاب الشواهد الربوبیه

این کتـاب حـالت تلخیص و تلفیق گونه ای از مبـاحث کتـاب الاسـفار دارد. دراین کتـاب ملاصـدرا نظریـات نهایی خویش را همراه با براهین لازم به اختصار (و گاهی با توضـیح بیشتر) بیان می کند و تفصیل مطالب و براهین مفصل و نقد آرای دیگران را به کتاب اسفار واگذار می کند.

۳. کتاب مفاتیح الغیب

این کتاب نیز تلخیص مباحث اصـلی حکمت متعالیه است؛ گرچه در آن« جنبه های قرآنی و استشـهاد به آیات و روایات بیشتر است. هدف این کتاب کشف

ص:۹۸

۱- (۱) . حاشیه اسفار، ج۱، ص۱۳-۱۸.

۲- (۲) . آیت الله جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج۶، ص۶۵-۶۶ بخش یکم.

و بیان معارف قرآن به نحوی که مطابق عرفان و برهان باشد.صدرالمتالهین در این کتاب به تطبیق فلسفه،عرفان و قرآن پرداخته است و سعی دارد نظریه مهم « انطباق قرآن و برهان و عرفان» رانشان دهد. ازمقدمه کتاب بر می آید که کتاب مذکور نزد ایشان اهمیت زیادی داشته و آن را مانند الشواهد الربوبیه به فرمان سروشی غیبی نگاشته است.

۴. کتاب مبدا و معاد و شرح اصول کافی از دیگر کتاب های مهم او به شما می روند.

ص:۹۹

خلاصه درس

واژه «حکمت متعالیه» از دو واژه «حکمت» به معنای فلسفه الهی و « متعالیه » به معنای برتر یا تعالی یافته تشکیل شده است

مکتب «حکمت متعالیه» یکی از سه جریان اصلی فلسفه اسلامی است.

حکمت متعالیه امتزاجی هوشمندانه از حکمت مشّاء سینوی، حکمت اشراق سهروردی، عرفان محیی الدّین ابن عربی و کلام اسلامی است، و بر سه اصل اساسی استوار است :۱. اشراق یا شهود عقلی ۲. دلیل یا برهان عقلی ۳. وحی یا دین.

ملاصدرا در تأسیس نظام فلسفی خود از دو گونه منبع بهره برده است: ۱. منبع روحانی و باطنی ۲. منابع ظاهری.

منابع ظاهری حکمت متعالیه عبارت اند از: قرآن و حدیث. علم کلام، عرفان، فلسفه های پیشین:

مهم ترین کتاب های ملاصدرا: ۱. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه ۲. کتاب الشواهد الربوبیه ۳. کتاب مفاتیح الغیب.

پرسش

۱. بنیانگذار روش حکمت متعالیه کی بود؟

۲. در تأسیس روش حکمت متعالیه از چه منابعی استفاده شده است؟

۳. منابع ظاهری حکمت متعالیه را نام ببرید.

۴. مهمترین کتاب های فلسفی ملاصدرا را نام ببرید.

بخش سوم: آشنایی با مسایل فلسفه

اشاره

ص:۱۰۱

۹. آشنایی با مسایل فلسفی

اشاره

اهداف درس

انتظار می رود در پایان این درس دانش پژوه:

بداند منظور از مسایل فلسفه چیست ؟ وآنها را بشناسد.

مسائل هستی

منظور از هستی، (وجود) است و مسائل هستی، همان مسائل ویژه وجود است و فلسفه الهی را (علم الوجود) نیز می گویند. مسائل ویژه هستی، محور و اساس مباحث فلسفی اند و فهم و حل دیگر مسائل فلسفه مبتنی بر حلّ مسائل ویژه وجود است.

ارسطو در «مقاله جیم» رساله ما بعد الطبیعه، که به کتاب حروف مشهور است، گفته است که مسائل و مباحث این بخش، مربوط به هیچ یک از علوم طبیعی یا ریاضی نیست. موضوع آن اعم از موضوع علوم طبیعی و ریاضی و جز آن است. مترجمان عرب هنگام ترجمه کتاب الحروف، آن معنای اعم را (هویت) ترجمه کرده اند و بعدها حکمای مسلمان، کلمه (موجود) را جایگزین آن ساخته اند.

مسائلی که امروزه در فلسفه اسلامی به مسائل ویژه و اساسی هستی معروفند، به تدریج وارد فلسفه شده و جایگاهی ویژه یافته اند و با تحقیق آشکار می شود که بیشتر آن ها در آثار و منابع یونانی نبوده و به تدریج در جهان اسلام پدید آمده و در فلسفه اسلامی مطرح شده اند. تشکیک و جدال متکلمان و عقاید ویژه

ص:۱۰۳

عرفای مسلمان و مقاومت آنان در برابر فیلسوفان سهمی به سزا در پدید آمدن این مسائل داشته است.

علّامه محمد حسین طباطبائی مسائل ویژه هستی را در دوازده مسئله تلخیص کرده است که از آن ها تنها دو مساءله (بداهت مفهوم وجود) و (اشتراک معنوی وجود) در مقاله الف کبرا و ما بعد الطبیعه ی ارسطو آمده است و دیگر مسائل در جهان اسلام مطرح شده و در تحول فلسفه اسلامی سهمی بزرگ داشته اند. این مسائل عبارتند از:

۱. بداهت مفهوم وجود؛

۲. اشتراک معنوی معنای وجود؛

۳. مغایرت مفهوم وجود و ماهیت؛

۴. اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت؛

۵. وحدت تشکیکی وجود؛

۶. تحلیل ذهنی هر واقعیتی به ماهیت و وجود؛

۷. حقیقت وجود با علم حصولی ادراک پذیر نیست؛

۸. خواص ذهنی وجود بر ماهیت نیز جاری ا ست؛

۹. خواص خارجی ماهیات از آن وجود است؛

۱۰. موجود هیچ گاه معدوم نمی شود؛

۱۱. تحقق عدم (نقیض وجود) در خارج نسبی است؛

۱۲. مطلق هستی زوال پذیر نیست.

از این مسائل دوازده گانه، دو اصل اصالت وجود و وحدت تشکیکی، بسیار مهمّند و می توان گفت که مسائل هشتم تا دوازدهم، نتیجه این دو اصل اساسی اند.

مسائل هستی بر چند گونه اند:

مسائل ویژه هستی

الف) برخی مسائل مخصوص هستی اند و نقیض آن (نیستی) و (ماهیت)

می باشد. که هر یک از وجود، عدم و ماهیت احکام خاصی دارند که در کتب فلسفی مسطور است.

ب) برخی از مسایل هستی به انقسام اوّلیه وجود مربوط است. برخی از تقسیم های اوّلیه وجود عبارتند از: عینی و ذهنی؛ واجب و ممکن؛ ثابت و متغیر؛ حادث و قدیم؛ قوّه و فعل و علّت و معلول.

این تقسیم براساس حکمت متعالیه است و برخی از آن ها در فلسفه ارسطویی و حکمت مشّاء، جزو اقسام اوّلیه هستی و احکام (موجود بما هو موجود) به شمار نمی روند و از این رو، در فلسفه الهی (فلسفی اولی) مطرح نشده اند، بلکه در شمار مسائل فلسفه طبیعی گنجانیده شده اند؛ مانند بحث قوه و فعل یا ثابت و متغیر.

ج) برخی از مسائل اوّلیه هستی، درباره قوانین و اصول حاکم بر آنند؛ مانند قانون علّیت و قوانین مربوط به آن؛ چون ضرورت حاکم بر نظام علّت و معلول (جبر علّی و معلولی) و سنخیت علّی و معلولی. قوانین دیگر، چون تقدّم، تأخّر و معیت در مراتب نظام هستی، نیازمندی معلول به علّت و ملاک و مناط نیازمندی و اصل علّت غایی (هدفداری هستی) نیز از مسائل خاص هستی اند.

د) برخی از مسائل دیگر هستی، در باره عوالم و طبقات آن است. حکمای مسلمان از لحاظ طولی و در قوس نزول به چهار عالم معتقدند. این عوالم عبارتند از:

۱. عالم الوهیت (لاهوت)؛عالم لاهوت یا الوهیت، همان واجب الوجود و خداوند متعال است. ذات باری تعالی عظیم ترین عالم است.

۲. عالم عقول (جبروت)؛عالم عقول یا جبروت، عالمی غیر مادّی و غیر جسمانی است و از لحاظ رتبی (علّی ومعلولی) مافوق عالم مثال است و مادون عالم الوهی. (۱)

۱- (۱) . فیلسوفان مسلمان، وجود عالم عقل و نیز عالم مثال را از راه هایی گوناگون ثابت کرده اند. یکی از این راه ها، قاعده (امکان اشرف) و دیگری راه (مراتب وجود انسان) است.

۳. عـالم مثـال (ملکوت)؛این عالم، غیر مادّی است؛ یعنی از قوّه، حرکت و زمان بی بهره است، ولی دارای صور و ابعاد است و بدان (مثال مقداری) نیز می گویند. عالم مثال، میان طبیعت و عقل جای دارد و مافوق طبیعت و مادّه و مادون عالم عقل است.

۴. عـالم طبیعت (نـاسوت)،عالم طبیعت، عالم مادّه و حرکت، قوّه و فعل، و زمان و مکان است. فلاسـفه چون طبیعت را با دیگر عوالم مقـایسه می کننـد و در برابر آن هـا جای می دهنـد، آن را (ناسوت) می خواننـد. عالم طبیعت در نظام طولی، پایین ترین عوالم است و پایین تر از آن عالمی نیست؛ زیرا وجود عالمی پایین تر از طبیعت مستلزم این است که طبیعت بتواند آن را ایجاد کند. در فلسفه ثابت شده است که تأثیر طبیعت و مادّه از نوع تحریک و اعْداد است، نه ایجاد.

ص:۱۰۶

خلاصه درس

مسائل عمده فلسفی عبارتند از:

۱. مسائل ویژه هستی که بر چند گونه اند:

الف) مسائلی که در برابر (نیستی) و (ماهیت) جای دارند؛

ب) تقسیمات اوّلیه هستی؛

ج) قوانین و اصول حاکم بر هستی؛

۲. مراتب هستی: از نظر فلسفی چهار عالم یا نشئه برای هستی ثابت است:

الف) عالم لاهوت (الوهیت)؛

ب) عالم عقول (جبروت)؛

ج) عالم مثال (ملکوت)؛

د) عالم طبیعت (ناسوت).

پرسش

۱. مسائل ویژه هستی را نام ببرید.

۲. عوالم و جود از نظر فلاسفه را نام ببرید.

۱۰. احکام وجود

اشاره

اهداف درس

انتظار می رود در پایان این درس دانش پژوه:

۱) کاربردهای وجود را بداند.

۲) با اصطلاح ماهیت آشنا باشد.

۳) با دیدگاه فلاسفه در مورد بدیهی بودن وجود آشنا باشد.

۴) دلیل بدیهی بئدن وجود را بداند.

۵) معنایی زیادت وجود بر ماهیت را بداند.

۶) دلیل زیادت وجود بر ماهیت را بداند.

احکام وجود و ماهیت

واژه وجود

واژه وجود یا معادل ان در فلسفه در سه کاربرد استعمال می شود:

۱. گاهی واژه «وجود» به صورت معنای حرفی به کار می رود که رابط میان قضایا بوده و در فارسی «است» تعبیر می شود.

۲. و گاهی به صورت معنای مصدری به کار می رود که در بردارنده نسبت به فاعل است و مرادف آن در فارسی لفظ «بودن» می باشد.

۳. و گاهی به صورت اسم مصدری به کار می رود که مرادف آن در فارسی لفظ «هستی» است. آنچه مورد بحث ما در این جا می باشد همین معنای سوم است.

ص:۱۰۹

ماهیت

واژه (ماهیت) کلمه ای عربی و مخفف (ماهویت) است و اصل این کلمه (ما هو) (چیست او؟) بوده است که (یاء) و (تاء) مصدری بر آن افزوده شده است. سپس با تخفیف، (ماهیت) شده و این کلمه به معنای چیستی شی ء است. هر ممکن الوجودی از نظر عقلی دارای دو حیثیت است: یکی وجود (هستی) و دیگری، ماهیت (چیستی). وقتی می گوییم: (انسان، درخت و سنگ هست.) این موجودات در وجود و هستی مشترکند، ولی در حیثیت دیگر که (انسان بودن)، (درخت بودن) و (سنگ بودن) است، گوناگونند و هر یک دارای حیثیتی ویژه اند. این حیثیت ویژه را، که چیستی آن ها را تشکیل می دهد، (ماهیت) می گویند.

بدیهی بودن مفهوم وجود(هستی)

در این جا، بدیهی در مقابل نظری است. بدیهیات, آن تصورات و تصدیقاتی است که نیازی به فکر و اندیشه ندارد; یعنی لازم نیست در به دست آوردن آن اموری را ترتیب داده یا مقدماتی بچینیم. بلکه مفهوم آن, با اندک توجه و التفاتی به دست می آید. مانند: تصور مفهوم آب و آتش و تصدیق به این که آفتاب نورانی یا یک موجود خارجی است. در مقابل بدیهیات, نظریات قرار دارد. نظری, آن تصور یا تصدیقی است که نیاز به فکر و اندیشه دارد و باید با ترتیب امور معلوم, آن را به دست آورد. مانند: تصور ماهیت انسان و اسب یا تصدیق به این که جهان حادث است یا جهان آفرین قدیم است. جنس و فصلِ ماهیات را بدون اندیشه نمی توان به دست آورد و همچنین بسیاری از تصدیقات را بدون تعقل و تعمق نمی توان درک کرد. درباره بدیهی بودن ادراکات، سه نظریه مطرح است:

۱. برخی (۱) برآنند که همه مفاهیم بدیهی اند و ادراک نظری وجود ندارد.

۲. برخی از فیلسوفان روزگار جدید، مانند حسیون و مادّیون، برآنند که تصوّر

۱- (۱) . مانند فخرالدین رازی.

بدیهی، وجود ندارد و همه تصورات دارای منشاء حسی اند و از راه یکی از حواس به ذهن درمی آیند و نظری اند.

۳. بیشتر فیلسوفان و منطقیان، به ویژه همه فیلسوفان مسلمان برآنند که ادراکات و تصورات بر دو قسم اند: بدیهی و نظری. مفاهیم بدیهی از تعریف و استدلال بی نیازند.

از نظر فیلسوفان مسلمان، (وجود) مفهومی بدیهی است و نمی توان آن را جز به گونه شرح الاسم توضیح داد.

برخی متکلّمان مفهوم وجود را بدیهی نمی دانند و در تعریف آن گفته اند: وجود به معنای (ثبوت ذات) و موجود به معنای (ثابت الذات) است.

فلاسفه در پاسخ می گویند: هر آنچه در تعریف و توضیح وجود گفته شود،تعریف لفظی و شرح الاسم است و وجود را نمی توان به (حدّ) یا (رسم) تعریف کرد.

مرحوم سبزواری در این باره می گوید:

مفهومه من اظهر الاشیاء و کنهه فی غایه الخفاء

یعنی وجود از نظر مفهوم لفظی بسیار واضح و روشن و از بدیهیات اوّلیه است. علاوه بر آن که در توضیح آن نیازی به تعریف نیست, بلکه تعریف حقیقی آن, غیر ممکن است; چون هیچ عبارتی واضح تر از لفظ وجود و مفهوم آن نیست تا بتواند معرف حقیقی آن واقع شود و هر تعریفی که برای وجود شده است, تعریفی لفظی است; اما از نظر حقیقت بسیطش که ذاتی منشأ آثار است و در برابر عدم قرار دارد و نیز فنا ناپذیر است, در نهایت خفا و ابهام است و به هیچ وجه در قوه درّاکه انسان نمی گنجد.

پس وجود از نظر مفهوم, واضح و بدیهی است و از نظر ذات و حقیقت, نظری و غیر قابل تصور است.

ص:۱۱۱

دلیل بدیهی بودن مفهوم وجود

فیلسوفان درباره این که چرا وجود تعریف شدنی نیست گفته اند: دلیل بر این که وجود قابل تعریف نیست, این است که معرف همیشه از جنس و فصل و عرض تشکیل می شود و وجود دارای جنس و فصل نیست تا بتوان به وسیله آن, وجود را تعریف نمود. پس در واقع, تعریف به حد برایش ممکن نیست زیرا تعریف حدّی، عبارت از تجزیه و تحلیل یک ماهیت و مفهوم در ظرف ذهن است. واین گونه تعریف ها در جایی ممکن است که مفهوم مورد نظر مرکّب باشد.

وعلت این که وجود تعریف شدنی به رسم نیست، این است که تعریف به رسم، تعریف اشیا به آثار و لوازم شناخته شده آن هاست؛ در حالی که چیزی روشن تر از (وجود) نیست تا به عنوان اثر، معرِّف وجود باشد.

زیادت وجود بر ماهیت در ذهن

در میان متکلمان و فیلسوفان مسلمان اختلاف است در این که آیا وجود با ماهیت, با توجه به این که از نظر مفهوم متباینند, در عالم خارج و در عالم ذهن عین هم دیگرند و یا بینشان اختلاف و غیریت وجود دارد؟

فیلسوفان مسلمان برآنند که مفهوم وجود در ذهن، چیزی جز مفهوم ماهیت است؛ نه جزو ماهیت می باشد و نه عین آن، بلکه زائد بر آن است و این مدّعا را با دلایل و براهین مختلف ثابت کرده اند.

این نظریه در زمان ابو نصر فارابی در برابر نظریه برخی متکلمان مطرح شده است که معتقد به عینیت وجود با ماهیت در ظرف ذهن بوده اند، مرحوم حکیم سبزواری از اشاعره نقل می کند که قایل به عینیت وجود با ماهیت هستند (۱) آنان معتقدند که ما در ذهن و در خارج, دو چیز منفکّ و جدای از هم نمی یابیم. پس باید گفت: وجود و ماهیت دو لفظ مترادف هستند و باهم بر یک مصداق صدق

ص:۱۱۲

۱- (۱) . شرح منظومه ملا هادی سبزواری، تصحیح: حسن زاده آملی، ج۱، ص۵۷.

می کننـد; اما فیلسوفان بر این عقیـده هسـتند که وجود در ظرف ذهن، زایـد بر ماهیت است وعقل در عالم ذهن می توانـد, هر یک را جـدای از دیگری ببینـد و غیریت آنها را درک کنـد..البته در عالم خارج دو چیز متمایز از همدیگر وجود ندارد, که به طور مشخص بدان اشاره کنیم و بتوانیم بگوییم این وجود است و این ماهیت; بلکه به یک وجود موجودند.

دلایل فیلسوفان بر زیادت وجود بر ماهیت

در اینجا مطابق نظر حکما, چند دلیل برای زیادت وجود بر ماهیت بیان می کنیم:

دلیل اول: از دو مقدمه تشکیل می شود

مقدمه اوّل: شـکی نیست که ثبوت هر شیء برای خود, ضروری و سلبش از خود, محال است; یعنی نمی توان هیچ چیزی را از خودش سـلب نمود; مثلاً نمی توان گفت: انسان انسان نیست, درخت درخت نیست. و همان گونه که سـلب ماهیت از خودش محـال است, سـلب اجزای مـاهیت نیز از نفس ماهیت, محال است. جایز نیست بگوییم: انسان ناطق نیست, درخت نامی نیست, جسم جوهر نیست.

مقـدمه دوم: اگر وجود و ماهیت عین همدیگر باشـند (۱), بایـد سـلب یکی از دیگری محال باشـد و حال آن که بالبداهه جایز است; مثلاًـ می تـوانیم بگوییم: عنقـا موجود نیست, در صورتی که نمی توانیم بگوییم, عنقـا عنقـا نیست و نیز نمی توان گفت: انسان انسان نیست. از جواز سـلب وجود از ماهیت انسان و عـدم جواز سـلب ماهیت از خودش, کشف می کنیم که وجود عین ماهیت نیست, بلکه بینشان افتراق و غیریت حکمفرماست.

نتیجه: پس بنابراین وجود عین ماهیت ویا جزء ماهیت نیست بلکه زاید بر ماهیت است.

۱- (۱) . وحـدت و عینیت مفهوم وجـود و مـاهیت به این معنـاست که صـورت ذهنی و عقلی وجود، عین صور ماهیـاتی چون انسان، درخت و سنگ است.

دلیل دوم: از دو مقدمه تشکیل می شود:

مقدمه نخست: اگر وجود عین سیا جزء ماهیت باشد، در اینصورت حمل وجود بر ماهیت نیازمند دلیل نخواهد بود.

مقدمه دوم: اما حمل وجود بر ماهیت نیازمند دلیل است.

نتیجه: پس وجود عین یا جزء ماهیت نیست بلکه زاید بر ماهیت است.

استاد مرتضی مطهری در باره زیادت وجود بر ماهیت می نویسد: مسئله زیادت وجود بر ماهیت اگر درست تصور شود، احتیاج به دلیل و برهان ندارد؛ یعنی از مسائلی است که تصور آن موجب تصدیق است. (۱)

ص:۱۱۴

۱- (۱) . مجموعه آثار، ج۹، ص۵۰.

خلاصه درس

واژه وجود یا معادل ان در فلسفه در سه کاربرد استعمال می شود: معنای حرفی، معنای مصدری، اسم مصدری.

واژه (ماهیت) کلمه ای عربی و مخفف (ماهویت) است و اصل این کلمه (ما هو)؟

درباره بدیهی بودن ادراکات، سه نظریه مطرح است: همه مفاهیم بدیهی اند، تصوّر بدیهی، وجود ندارد و همه تصورات دارای منشاء حسی اند، تصورات بر دو قسم اند: بدیهی و نظری

وجود از نظر مفهوم, واضح و بدیهی است و از نظر ذات و حقیقت, نظری و غیر قابل تصور است.

فیلسوفان مسلمان برآنند که مفهوم وجود در ذهن، چیزی جز مفهوم ماهیت است؛ نه جزو ماهیت می باشد و نه عین آن، بلکه زائد بر آن است.

پرسش

۱. کاربردهای وجود را نام برده و آن را توضیح دهید.

۲. ماهیت را تعریف کنید.

۳. سه نظریه در باره بدیهی بودن مفاهیم وجود دارد آن را توضیح دهید.

۴. دیدگاه فلاسفه و متکلمین را در تعریف مفهوم وجود توضیح دهید.

۱۱ . اصالت وجود یا ماهیت

اشاره

اهداف درس

انتظار می رود در پایان این درس دانش پژوه:

۱. با اصطلاحات «وجود» «ماهیت» «اصالت» «اعتباریت» آشنا باشد.

۲. تاریخچه بحث اصالت وجود را بداند.

۳. مهمترین دلیل ملاصدرا بر اصالت وجود را بداند.

۴. مهمترین دلیل شیخ اشراق بر اصالت ماهیت را بداند.

اصالت وجود یا اصالت ماهیت

در بحث گذشته گفتیم وجود دارای مفهومی بسیار واضح و آشکار است، و در کنار وجود, عنوان دیگری به نام ماهیت مطرح است، اکنون بحث در این است که آیا آن چیزی که در عالم خارج تحقق دارد و اصیل بودن را به خود اختصاص داده است, (وجود) است؟ و یا اینکه اصالت از آنِ ماهیت است؟ و این ماهیت است که در خارج تحقّق دارد و اصیل است و وجود جز یک امر اعتباری, چیز دیگری نیست؟

برای اینکه مفهوم این مسئله درست روشن شود و محل نزاع کاملاـ مشخص گردد لازم است نخست توضیحی پیرامون واژه هایی که در عنوان مسئله به کار می رود بدهیم و بعد مفاد عنوان و محل نزاع را دقیقا تعیین کنیم. این مسئله معمولا به این صورت عنوان می شود که آیا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری یا اینکه ماهیت اصیل است و وجود اعتباری؟ بنا بر این واژه های محوری این

مسئله عبارتند از: وجود، ماهیت، اصالت، اعتباری.

اما واژه «وجود» را قبلا توضیح دادیم که گاهی به صورت مصدر بودن به کار می رود (بودن) وگاهی به صورت اسم مصدر(هستی) و گاهی هم در اصطلاح منطقیین به معنای حرفی است(است رابط) استعمال می شود.

روشن است که در این بحث فلسفی معنای حرفی آن منظور نیست همچنین معنای مصدری که متضمن نسبت به فاعل و مفعول است نیز اراده نمی شود معنای اسم مصدری هم با قید دلالت بر حدث نمی تواند اراده شود مگر اینکه آن را از قید مزبور تجرید کنیم به گونه ای که قابل حمل بر واقعیات عینی و از جمله ذات مقدس الهی باشد.

اما واژه «ماهیت» که مصدر جعلی از «ما هو» می باشد در اصطلاح فلاسفه به صورت اسم مصدر «چیستی» به کار می رود.

این واژه در فلسفه به دو صورت استعمال می شود که یکی از آنها اعم از دیگری است اصطلاح خاص آن را به این صورت تعریف می کنند «ما یقال فی جواب ما هو» یعنی مفهومی که در پاسخ از سؤال درباره چیستی شیئی گفته می شود.

اما اصطلاح اعم آن را به این صورت تعریف می کنند «ما به الشییء هو هو » و آنرا شامل حقیقت عینی وجود و شامل ذات مقدس الهی نیز می دانند و طبق این اصطلاح است که در مورد خدای متعال می گویند الحق ماهیه انیته یعنی ماهیت خدا همان هستی او است. در این مبحث منظور از واژه ماهیت همان اصطلاح اول است.

اما واژه اصالت که در لغت به معنای «ریشه ای بودن» در مقابل فرعیت به معنای «شاخه ای بودن» به کار می رود در این مبحث اصالت معمولاً به یکی از سه معنای زیر به کار می رود:

تقدّم در برابر تأخّر؛

اصل در برابر فرع؛

تحقّق خارجی در برابر اعتباری و ذهنی.

وقتی مـادّیون دربـاره اصالت مادّه یا روح بحث می کننـد، منظورشان این است که کـدام یک اصل و کـدام یک، فرع و نتیجه دیگری است.

و وقتی اگزیستانسیالیزم بحث می کنند که اصالت در انسان از آن وجود است نه ماهیت، منظور تقدّم در مقابل تأخّر است (۱).

در فلسفه اسلامی نیز چون از اصالت وجود یا اصالت ماهیت بحث می شود، منظور این است که کدام یک تحقق عینی دارد و خارجی و واقعی است و کدام یک امری ذهنی، اعتباری و غیر واقعی است؟.

فلاسـفه مشّاء به اصالت وجود قائل انـد و ماهیت را امری اعتباری و منتزع از حدود وجودات می دانند. مرحوم حکیم سبزواری در این باره می فرماید:

اِنَّ الْوُجُودَ عِنْدَنا اصِیلٌ دَلِیلُ مَنْ خالَفَنا عَلیلٌ (۲)

یعنی همانا وجود پیش ما اصیل است و دلیل مخالفِ ما ناتوان و سست است

در برابر این گروه, گروه دیگری از فلاسـفه که به اشراقیون معروف اند, و همچنین علمای تصوف, می گویند: اصل در تحقق, ماهیت است و وجود یک امر اعتباری, و عرضی از عوارض ماهیت است. شاعری در این باره گفته است:

اِنَّ الاَصِیلَ عِنْدَنا ماهِیّهٌ دَلیلُ مَنْ خالَفَنا واهِیَّهٌ

یعنی همانا اصیل پیش ما ماهیت است و دلیل هر کسی که با ما مخالفت کند, سست و بی پایه است.

بنابراین معنای اصالت این است که آنچه متن واقعیت را تشکیل می دهد

۱- (۱) . اگزیسـتا نسیالیزم را اصالت وجود نیز می گویند. این مکتب فلسفی مدّعی است که انسان بر خلاف دیگر موجودات، ماهیت و تعینی از پیش طرح شـده ندارد و هستی او بر ماهیتش مقدّم است و هر انسانی هرگونه بخواهد می تواند به خود تعین و چگونگی ببخشـد و مـاهیت خویش را مشـخّص کنـد و به فعلیت برسانـد، ولی انسـان راستین کسـی است که همیشه در حال عصیان است و تعینی خاص نمی پذیرد.

۲- (۲) . هادی سبزواری، منظومه ج ص

وحقیقتا در خارج تحقق دارد در مقابل اعتباری به معنای یک قالب ذهنی است که از واقعیت خارجی در ذهن منعکس می شود وبه عبارت دیگر منظور از اصالت آنچه حقیقتا تحقق دارد ومنظور از اعتباری آنچه مجازا وبه تبع تحقق دارد.

حاصل آنکه منظور از اصالت وجود یا ماهیت در اینجا این است که کدامیک از دو مفهوم «ماهوی» و مفهوم «وجود» ذاتا و بدون هیچ واسطه دقیق فلسفی از واقعیت عینی حکایت می کند.

نگاهی به تاریخچه مسئله

پیش از فارابی تقریبا همه مباحث فلسفی بر محور ماهیت دور می زد و دست کم به صورت ناخودآگاه مبتنی بر اصالت ماهیت می شد و در سخنانی که از فلاسفه یونان نقل شده نشانه روشنی بر گرایش به اصالت وجود به چشم نمی خورد ولی در میان فلاسفه اسلامی مانند فارابی ابن سینا بهمنیار و میرداماد چنین گرایشی مشاهده می شود بلکه تصریحاتی نیز یافت می گردد.

از سوی دیگر شیخ اشراق که عنایت خاصی به بازشناسی اعتبارات عقلی مبذول می داشت در برابر گرایش اصالت وجودی نیز موضع می گرفت و می کوشید با اثبات اعتباری بودن مفهوم وجود آن گرایش را ابطال کند هر چند در سخنان خود او نیز مطالبی یافت می شود که با اصالت وجود سازگار است و با قول به اصالت ماهیت توجیه صحیحی ندارد.

به هر حال صدرالمتالهین (۱) نخستین کسی بود که این موضوع را در صدر

۱- (۱) . بحث اصالت وجود یا ماهیت، بدین شکل، در اوایل قرن دهم، در زمان میرداماد، استاد ملّاصدرا، مطرح شده است. فیلسوفان پیشین، هر یک براساس مبانی و ذوق فلسفی خود نظریه هایی مطرح ساخته اند که برخی با اصالت وجود و برخی با اصالت ماهیت سازگار است. در نظریه های ابن سینا، بهمنیار و خواجه نصیرالدین طوسی آمده است که وجود در ممکنات نیز امری واقعی است، ولی این مسأله به شکل دوران که آیا وجود اصیل است یا ماهیت، برای آنان مطرح نبوده است. بحث اصالت وجود یا ماهیت، به شکل دوران، در زمان میرداماد مطرح شده است. از این رو نمی توان ملّاصدرا را مبتکر و مبدع اصالت وجود دانست. ملّا صدرا نخست مدتی پیرو اصالت ماهیت بود و سپس به اصالت وجود معتقد شد، ولی او نخستین کسی بود که آن را به اثبات رسانید و در قالب یک نظریه قطعی فلسفی مطرح کرد و مبانی اش را به دست آورد و از نتایج این اصل بسیار مهم سود جست.

مباحث هستی شناسی مطرح ساخت و آنرا پایه ای برای حل دیگر مسائل قرار داد. وی می گوید من خودم نخست قائل به اصالت ماهیت بودم و سخت از آن دفاع می کردم تا اینکه به توفیق الهی به حقیقت امر پی بردم (۱).

او قول به اصالت وجود را به مشائین و قول به اصالت ماهیت را به اشراقیین نسبت می دهد ولی با توجه به اینکه موضوع اصالت وجود قبلا به صورت مسئله مستقلی مطرح نبوده و مفهوم آن کاملا بیان نشده بوده است به آسانی نمی توان فلاسفه را نسبت به آن بطور مشخص و قطعی دسته بندی کرد و مثلا قول به اصالت وجود را از ویژگیهای مکتب مشائی و قول به اصالت ماهیت را از خصایص مکتب اشراقی به شمار آورد و به فرض اینکه این گروه بندی هم صحیح باشد نباید فراموش کرد که اصالت وجود از طرف اتباع مشائین هم به گونه ای مطرح نشده که جایگاه راستین خود را در مسائل فلسفی بیابد و تاثیر آن در حل دیگر مسائل روشن گردد بلکه ایشان هم غالبا مسائل را به صورتی طرح و تبیین کرده اند که با اصالت ماهیت سازگارتر است (۲).

احتمالات چهارگانه در مسئله اصالت وجود یا ماهیت:

اینک که محل نزاع به خوبی روشن شد شایسته است احتمالات چهارگانه مسئله اصالت وجود یا ماهیت را ذکر وبررسی کرد. وقتی نسبت به اصالت وجود یا ماهیت صحبت می شود در حصر عقلی چهار احتمال قابل فرض است:

۱. هر دو اصیل اند و برابر خارجی دارند؛

۲. هر دو اعتباری و محصول ذهن اند؛

۱- (۱) . مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج۱، ص۲۲۳.

۲- (۲) . مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج۱، ص۲۲۳.

۳. وجود، اصیل و خارجی است و ماهیت، اعتباری و ذهنی است.

۴. ماهیت، اصیل و واقعی است و وجود، اعتباری و انتزاع ذهنی است.

فرض اوّل باطل است و هیچ یک از فیلسوفان چنین ادّعایی نکرده است. زیرا اگر هر دو اصیل باشند، یا در خارج با یکدیگر متحدند و یا هر دو مستقلّند. اگر متحد باشند، لازم می آید که واحد، عین کثیر و کثیر، عین واحد شود و این محال است.

فرض دوم نیز باطل است؛ زیرا این فرض عین مدّعای سوفسطاییان است و با یک اصل بدیهی و متعارف فلسفی در ناسازگاری است و آن اصل اقرار به (ثبات واقعیت) است و این که خارج از ذهن واقعیت یا واقعیاتی هست. این اصل تکیه گاه اصلی و نقطه آغاز فلسفه است.

فرض سوم، مدّعای فیلسوفان اصالت وجودی است (فیلسوفان مشائی و فیلسوفان حکمت متعالیه). وملّا صدرا ثابت کرده است که وجود اصیل است و ماهیت، اعتباری.

فرض چهارم، مدّعای فیلسوفان اصالت ماهیتی است (اشراقیون و متصوفه).

پس از بطلان احتمال اوّل و دوم، پیروان هر یک از دو سوم وچهارم برآنند که یکی از این دو، واقعی و خارجی است و دیگری ذهنی و اعتباری، و فرضی دیگر معقول نیست.

دلایل اصالت وجود(مهم ترین دلیل)

برای اصالت وجود دلایل و براهینی بسیار اقامه شده است که در منابع فلسفی و به ویژه در آثار ملّاصدرا به چشم می خورند. ملّاصدرا، که قهرمان اثبات فلسفی اصالت وجود است، در میان براهین و دلایل پرشمار، به یک دلیل اهمیتی بسیار داده و در واقع تکیه گاه اصلی اش بر این برهان است. مرحوم سبزواری در منظومه درباره آن برهان می گوید:

کیف و بالکون عن استواء قد خرجت قاطبه الاشیاء (۱)

چگونه می توان ماهیت را اصیل دانست، در حالیکه تمام ماهیات به واسطه وجود از حد استواء (ممکن الوجود بودن) خارج می شوند. واجب الوجود یا ممتنع الوجود می گردند.

تقریر برهان اصالت وجود

مقدمات این برهان به این صورت تنظیم می شود:

الف) ماهیت به حسب ذات، نه استحقاق موجودیت دارد، و نه استحقاق معدومیت. یعنی نه وجود برای او ضرورت دارد و نه عدم، بلکه متساوی النسبه است به وجود و عدم.

ب) اما برخی از ماهیات موجودند و در خارج تحقق دارند.

ج) موجود شدن این ماهیات در خارج از دو حالت خارج نیست، یا وجودشان خود به خود و بدون ضمیمه شدن وجود به انها باشد که در اینصورت انقلاب در ذات خواهد بود و انقلاب محال است. و یا اینکه وجودشان به واسطه وجود تحقق پیدا می کند و بنابراین وجود اصیل است و ماهیت اعتباری است.

دلایل اصالت ماهیت (مهم ترین دلیل)

پیروان اصالت ماهیت برای اثبات مدّعای خویش و نفی اصالت وجود، دلایلی بسیار اقامه کرده اند. از آن میان، آنچه از همه مهمتر است، دلیلی است که شیخ شهاب الدین سهروردی در اعتباری و انتزاعی بودن مفهوم وجود اقامه کرده است.

تقریر برهان اصالت ماهیت

مقدمات این برهان به این صورت تنظیم می شود:

الف) اصیل بودن یک شی مستلزم صحت حمل مشتق (موجود) بر آن

۱- (۱) . هادی سبزواری، شرح منظومه.

است. بنابراین اگر وجود اصیل باشد باید بتوان گفت: « وجود موجود است ».

ب) لازمه حمل مشتق بر یک شی آن است که آن شی دارای مبدأ اشتقاق باشد بعنوان مثال «حسن عالم است» به معنای « ذات ثبت له العلم » پس اگر وجود اصیل باشد، باید یک ذاتی داشته باشد و یک وجودی که زاید بر آن ذات است.

ج) هر چه از تحقق اش تکرارش لازم آید، اعتباری و انتزاعی است (۱) و امر اعتباری نمی تواند حقیقی و خارجی باشد. پس وجود از امور اعتباری است؛ زیرا تحقق اش مستلزم تکرار است. زیرا وجود اگر موجود باشد، باید دارای وجود باشد و وجودش اگر بخواهد موجود شود، باید دارای وجود باشد و این تسلسل همچنان ادامه می یابد و تسلسل باطل است. پس، وجود امری اعتباری و انتزاعی است و نمی تواند اصیل و خارجی باشد.

۱- (۱) . کل ما یلزم من تحققه تکرره فهو اعتباری، ملاّ صدرا و پیوان اصالت وجود گفته اند، هر چند این قاعده در جای خود درست است، ولی تطبیق آن بر موجود، که ذاتاً عین وجود است، درست نیست. اگر وجود، امری حقیقی باشد، باید موجود باشد، ولی لازم نیست هر گاه (وجود)، موجود است، آن را وجودی دیگر باشد، بلکه موجود، ذاتاً عین وجود است و نیازی به وجودی دیگر نیست تا تسلسل لازم آید.

خلاصه درس

مسئله اصالت وجود یا ماهیت قبل از صدرالمتالهین به صورت مسئله مستقلی مطرح نبوده و هر چند در میان فلاسفه پیشین گرایشهایی به یکی از دو طرف مسئله به چشم می خورد ولی نمی توان هیچکدام از دو قول را به صورت قطعی به مکتب فلسفی خاصی نسبت داد.

منظور او واژه وجود در این مبحث معنای اسم مصدری آن با حذف ویژگی حدث است.

ماهیت دارای دو اصطلاح اعم و اخص است و منظور از آن در این مبحث همین اصطلاح اخص آن می باشد.

منظور از اصالت و اعتباریت در این مبحث دو معنای متقابل خاص است و اولی یعنی مصداق بالذات بودن واقعیت عینی برای یکی از این دو مفهوم و دومی یعنی مصداق بالعرض بودن آن.

فرض اصیل بودن وجود و ماهیت با هم فرض صحیحی نیست و مستلزم تسلسل می باشد.

همچنین فرض اعتباری بودن هر دو نادرست است زیرا لازمه آن سفسطه است.

معنای اصالت وجود این است که واقعیت عینی مصداق بالذات مفهوم وجود است و مفهوم ماهوی تنها از حدود واقعیت حکایت می کند و بالعرض بر آن حمل می شود و معنای اصالت ماهیت این است که واقعیت عینی مصداق بالذات مفهوم ماهوی است و مفهوم وجود بالعرض به آن نسبت داده می شود.

پرسش

۱. اصالت در چند معنا به کار رفته است ؟ توضیح دهید.

۲. دلیل اصلی ملّا صدرا بر اصالت وجود را بنویسید.

۳. مهمترین دلیل شیخ اشراق بر اصالت ماهیت چیست؟

ص:۱۲۵

۱۲.تقسیمات اولیه هستی (۱)«وجود عینی و وجود ذهنی»

اشاره

اهداف درس

انتظار می رود در پایان این درس دانش پژوه:

۱) با وجود ذهنی و وجود عینی آشنا باشد.

۲) تاریخچه بحث وجود ذهنی را بداند.

۳) اشکالات وجود ذهنی و پاسخ آنها را بداند.

یکی از تقسیمات اوّلیه هستی، انقسام آن به عینی و ذهنی است:

الف) وجود عینی: وجود عینی در برابر وجود ذهنی است و آن عبارت از وجود اشیای عینی و خارجی است که از انسان و ذهن او مستقل اند؛ مانند کوه، دریا، درخت، سنگ و جز آن.

ب) وجود ذهنی: ذهن انسان در رویارویی با اشیا و واقعیات، خواه ناخواه از آن ها تصویر برمی دارد. آنچه از اشیا و موجودات در ذهن انسان نقش می بندد، از نظر فلسفی (وجود ذهنی) نامیده می شود. چگونگی پیدایش وجود ذهنی و درک آن، از مسائل بسیار مهمّ و مشکلات فلسفی است.

تاریخچه بحث وجود ذهنی

در فلسفه یونان مطالب زیادی درباره علم و آگاهی و نحوه مطابقت علم با خارج مطرح بود.در فلسفه غرب نیز این بحث میان عقل گرایان و تجربه گرایان

ص:۱۲۷

بحثی اساسی و ریشه ای بود. مسئله این بود که ملاک معرفت حقیقی چیست؟

معرفت حسی یا معرفت عقلی؟ ولی بحثی با عنوان وجود ذهنی هرگز مطرح نشد. اصل این بحث به نزاع میان متکلمان و فیلسوفان اسلامی باز میگردد.

فیلسوفان نخستین اسلامی نیز بابی با عنوان وجود ذهنی نداشتند.گرچه اصل مدعا بدون آنکه مباحث زیادی پیرامون آن مطرح باشد به عنوان تعریف علم مطرح بود (۱). برای نمونه ابن سینا ادراک را تمثل حقیقت شیء نزد مدرک می داند (۲). او تخیل را تمثل صورت شیء محسوس هنگام غیبت آن شیء و تعقل را تجرید ماهیت می داند. (۳) ظاهرا نخستین با فخر رازی و سپس خواجه نصیرالدین طوسی از عنوان « وجود ذهنی » استفاده کردندو بابی را با این عنوان گشودند (۴).

برخی متکلمان از آن جا که ادعای فلاسفه را در مورد تعریف علم قبول نداشتند، بحث وجود ذهنی را به تفصیل کاویدند و نظریه فلاسفه را در مورد وجود ذهنی نقد و بررسی نمودند. فلاسفه مشاء علم را حصول ماهیت شیء نزد عالم می دانستند و فلاسفه در این باره دو ادعای اصلی داشتند: نخست آنکه در ذهن انسان صورتی از شی خارجی موجود می شود و دیگر آنکه این صورت همان ماهیت شی خارجی است که به ذهن انتقال یافته است. ادعای نخست به وجودشناسی و مابعدالطبیعه مربوط می شود و جنبه دوم به معرفت شناسی ارتباط دارد.

ایرادها و پاسخ ها درباره وجود ذهنی

برخی اشکال ها که بر وجود ذهنی وارد ساخته اند، عبارتند از:

۱- (۱) . شهید مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج۱، ص ۲۷۰-۲۷۵.

۲- (۲) . ابن سینا، اشارات، ج۲، ص ۳۰۸.

۳- (۳) . همان ص ۳۲۲-۳۲۳.

۴- (۴) . فخر الدین رازی، المباحث المشرقیه، ج۱، ص۴۱، کشف المراد، ص۲۸.

اشکال اوّل

چرا به تصاویری که از اشیا در ذهن پدید می آیند، وجود ذهنی می گویند، در حالی که به تصاویری که از اشیا در آینه و سطوح صیقلی نقش می بندد، وجود ذهنی نمی گویند؟ پس، نامگذاری این تصاویر ساده ذهنی به وجود ذهنی، تنها گونه ای مجاز گویی و تسامح است و فلسفه را با مجاز کاری نیست.

پاسخ

آنچه از اشیا در ذهن پدید می آید، تنها تصویری ساده و شبح اشیا نیست. اگر چنین می بود، هرگز این تصاویر منشاء علم و آگاهی نمی شدند؛ چنان که تصاویری که از اشیا بر آینه نقش می بندد، موجب آگاهی آینه نمی شود.

اشکال دوم

وجود یا شبح ذهنی، گونه ای پدیده روانی و امر جزئی است و فلسفه با امر جزئی کاری ندارد، موضوع فلسفه، (موجود بما هو موجود) و مسائل آن است. بنابراین، وجود ذهنی باید در روان شناسی مطرح شود نه در فلسفه.

پاسخ

همچنان که فلاسفه مسلمان، به ویژه ابن سینا و ملّا صدرا توضیح داده اند، گاهی مسئله یا موضوعی واحد را می توان از زوایا و جهاتی گوناگون در دو یا چند علم مطالعه کرد، ولی روش و هدف تحقیق در علوم مختلف، متفاوت است و وجود ذهنی نیز چنین است. روان شناس از زاویه ای ویژه به پدیده های روانی، از جمله وجود ذهنی، می نگرد و آن را مطالعه و بررسی می کند. روان شناس به پدیده های روانی و روحی و عوارض آن ها می پردازد و می خواهد چگونگی پیدایش و نابودی پدیده های روانی، قوانین حاکم بر آن ها و نیز روابط میان آن ها و روابط آن ها با امور خارجی را آشکار کند.

فلاسـفه علاـوه بر هستی شناسـی به دنبـال نقادی ذهن و عقل نظری نیز هسـتند و می خواهنـد توانایی ذهن و امکان شـناخت را بررسـی کنند و چگونگی پیدایش علم را تفسیر نمایند. فیلسوف پیش از هر چیز در پی شناخت وجود و واقعیات است و از این منظر به وجود ذهنی می نگرد که ذهن انسان و وجود ذهنی نشئه ای از نشئه های وجود است.

اشکال سوم

پـذیرش وجـود ذهنی مبتنی بر ایـن اسـت که نخست، تجرّد ذهن و نفس را بپـذیریم، ولی تجرّد نفس و ذهن، محـلّ نزاع است. گروهی از روان شناسان و تمام مکاتب مادّی، در تجرّد نفس تردید دارند و یا آن را نفی کرده اند.

پاسخ

تجرّد نفس مورد اجمـاع تمام فیلسوفان الهی و مسـلمان است. فیلسوفان مسـلمان تجرّد نفس را ثابت کرده و به تمام شـبهه های پیرامونش پاسخ داده اند.

استاد مطهری درباره تجرّد نفس می گوید: انسان بالذّات خودآگاه است؛ یعنی جوهر ذات انسان، آگاهی است. اینچنین نیست که اوّل (من) انسـان تکوّن می یابـد و در مرحله بعـد، انسـان به این (من) آگـاهی می یابـد. پیـدایش (من) انسان عین پیـدایش آگـاهی به خـود است. در این مرحله (آگـاه)، (آگـاهی) و (به آگـاهی در آمـده) یکی است و... این نوع از آگـاهی است که یکی از ادلّه متقن تجرّد نفس در فلسفه است. (۱)

۱- (۱) . مجموعه آثار، ج۲، ص۳۰۷.

خلاصه درس

یکی از تقسیمات اوّلیه هستی، انقسام آن به عینی و ذهنی است: وجود عینی در برابر وجود ذهنی است و آن عبارت از وجود اشیای عینی و خارجی است که از انسان و ذهن او مستقل اند، وجود ذهنی آنچه از اشیا و موجودات در ذهن انسان نقش می بندد، از نظر فلسفی (وجود ذهنی) نامیده می شود.

فیلسوفان نخستین اسلامی نیز بابی با عنوان وجود ذهنی نداشتند

برخی متکلمان نظریه فلاسفه را در مورد وجود ذهنی نقد و بررسی نمودند

برخی اشکال ها که بر وجود ذهنی وارد ساخته اند، عبارتند از:

۱. چرا تصاویری که از اشیا در آینه و سطوح صیقلی نقش می بندد، وجود ذهنی نمی گویند؟

۲. وجود ذهنی باید در روان شناسی مطرح شود نه در فلسفه

۳. پذیرش وجود ذهنی مبتنی بر این است که نخست، تجرّد ذهن و نفس را بپذیریم، ولی تجرّد نفس و ذهن، محلّ نزاع است

پرسش

۱. وجود عینی ووجود ذهنی را تعریف کنید

۲. تاریخچه وجود ذهنی را بررسی نمایید.

۳. نظریه متکلمان در باره وجود ذهنی را توضیح دهید.

۴. شبهات وجود ذهنی را بنویسید وآن را نقد کنید.

ص:۱۳۱

۱۳.تقسیمات اولیه هستی (۲)«حادث و قدیم – ثابت ومتغیر»

اشاره

اهداف درس

انتظار می رود در پایان این درس دانش پژوه:

۱) اصطلاحات «حدوث وقدم» « ثابت ومتغیر » را بداند.

۲) فرق بین حدوث وقدم لغوی با حدوث وقدم اصطلاحی را بداند.

۳) دیدگاه فیلسوفان ومتکلمان در خصوص حدوث وقدم را بداند.

۴) نظریات فلاسفه ومتکلمین در مورد ثابت ومتغیر را بداند.

واژه (حادث) به معنای (نو)، و (قدیم) به معنای (کهنه) است، ولی این دو واژه در اصطلاح فلسفه و کلام به معنایی دیگرند. در نظر متکلمان حادث موجودی است که نخست نبوده و سپس پدید آمده است، و قدیم آن است که همواره بوده و خواهد بود و نیستی برایش فرض ناشدنی است. به عنوان مثال، اگر درختی را در نظر بگیریم که میلیون ها سال عمر کرده، این درخت در نظر مردم کهن و قدیمی است، ولی از منظر کلامی و فلسفی، حادث است.

ملا هادی سبزواری از حدوث و قدم لغوی، به حدوث و قدم (اضافی) و از حدوث و قدم کلامی و فلسفی، به حدوث و قدم (حقیقی) تعبیر کرده است. همچنین، فلاسفه گاهی حدوث را (مسبوق بودن هستی شی ء بر عدم) و قدم را

(مسبوق نبودن وجود شیء بر عدم) دانسته اند و نیز گاهی حدوث را به (مسبوق

ص:۱۳۳

بودن وجود شی ء بر غیر خود) و قدم را (مسبوق نبودن وجود شی ء بر غیر خود) تعریف کرده اند.

حدوث و قدم از مسائل فلسفه اولی و از عوارض موجود بما هو موجود و از تقسیمات اوّلیه هستی است. از مسائل اصلی فلسفی درباره حدوث و قدم این است که آیا همه چیز در جهان هستی حادث است، یا برخی اشیا حادثند و برخی قدیم، اگر برخی حادث و برخی قدیمند. چه چیزهایی حادثند و چه چیزهایی قدیم و سرانجام آن که ملاک و مناط حدوث و قدم چیست؟.

فیلسوفان و متکلمان مسلمان برآنند که برخی موجودات حادثند و برخی قدیم، ولی میان فیلسوفان و متکلمان در انواع حدوث و قدم اختلاف است. متکلمان حدوث و قدم را (زمانی) می دانند و معتقدند که تمام موجودات، جز ذات حق تعالی، حادث به (حدوث زمانی)اند و تنها وجودی که (قدیم)، (لایزال) و (سرمدی) است، خداوند متعال است.

از سویی دیگر، فیلسوفان حدوث را اعمّ از حدوث زمانی دانسته و آن را به انواعی تقسیم کرده اند و برآنند که، جز خداوند متعال، موجوداتی دیگر نیز هستند که از مادّه مجرّدند و از لحاظ زمانی، قدیم. و حدوث زمانی از ویژگی های عالم طبیعت است.

دلایل عقلی و نقلی متکلمان

۱. دلیل عقلی

از دیدگاه متکلمان، حدوث، مرادف با حدوث زمانی است و معتقدند که جز خداوند، وجود تمام موجودات دارای آغاز زمانی است. هر چند این زمان بسیار طولانی و محاسبه اش از توان انسان بیرون است، ولی بی گمان، هنگامی بوده است که عالم نبوده و سپس پدید آمده است. اگر موجودی قدیم زمانی باشد از علّت بی نیاز و واجب الوجود خواهد بود؛ زیرا ملاک حدوث، زمان است.

و به عبارت دیگر هر مخلوق و معلول و پدیده ای با حدوث زمانی همراه است و اگر موجودی از نظر زمانی حادث نباشد، مجرّد، قدیم و واجب الوجود خواهد بود. از سویی دیگر اگر به وجود موجودات قدیم زمانی معتقد شویم، به تعدد واجب الوجود قائل شده ایم و از آن جا که ثابت شده است واجب الوجود یکی بیش نیست، دیگر نمی توان جز خداوند متعال را قدیم زمانی دانست.

۲. دلیل نقلی

متکلمان افزون بر دلیل عقلی، به دلیل نقلی نیز دست آویخته و مدّعی شده اند که حدوث زمانی ماسوی اللّه، اجماع تمام ادیان توحیدی است.

پاسخ فلاسفه اسلامی

در برابر، فیلسوفان به هر دو دلیل - عقلی و نقلی - پاسخ داده اند. آنان در پاسخ به دلیل عقلی گفته اند: حدوث ذاتی عبارت از (امکان خاص) است.

همچنین، فیلسوفان در پاسخ به دلیل نقلی گفته اند: آنچه مورد اجماع و اتفاق ادیان است، حدوث عالم است، نه حدوث زمانی اش و چنان که گفته شد، حدوث اعمّ از حدوث زمانی است.

موضوع حادث و قدیم و ملاک حدوث و قدم، جدالی سخت میان متکلمان و فیلسوفان مسلمان برانگیخته است. برخی متکلمان پا از این فراتر نهاده و فیلسوفان را در ملاک حدوث و قدم و برخی مسائل اعتقادی تکفیر کرده اند. صوفی و متکلّم مشهور، محمّد غزّالی در کتاب تهافه الفلاسفه در بیست مسئله بر فلاسفه تاخته و آنان را به تناقض گویی متهم کرده است و ابن سینا را به دلیل چند موضوع، از جمله اعتقاد به قدم عالم کافر دانسته است. غزّالی حدوث زمانی عالم را اجماع همه ادیان الهی می داند و معتقد است که جز خداوند متعال، همه

چیز دارای حدوث زمانی است.

ثابت و متغیّر

از تقسیمات اوّلیه و احکام مطلق وجود، تقسیم به ثابت و متغیر است. این تقسیم از ویژگی های حکمت متعالیه و فلسفه صدرایی است. ملاّ صدرا آن را در امور عامّه فلسفه اولی بحث و بررسی کرده است. پیش از ملاّ صدرا، به جای این مبحث، مبحث (ساکن و متحرّک) جای داشته و فیلسوفان جسم را از حیث حرکت و سکون مطالعه می کرده اند.

کلمه های (تغیر) و (تغییر)، از (غیر) گرفته شده و به معنای دگرگونی انـد و (ثابت) از (ثبات) گرفته شده است و این کلمه به معنای یکنواختی و استواری است.

تغییر و تحوّل و تغیر و تبدّل از حقایق مسلّم و روشن طبیعت است. ما شاهد تغییر و دگرگونی در خود و جهان اطراف خویش هستیم، متولد می شویم، دوره های مختلف سنّی را سپری می کنیم و سرانجام می میریم و هیچ کس در این حقیقت شکی ندارد و نیز شاهدیم که اشیا از حالی به حالی و از کیفیتی به کیفیتی دیگر درمی آیند. پاره ای از علوم درباره این تغییر و تحوّل ها و تغیر و تبدّل ها بحث و بررسی و تحقیق می کنند و می کوشند قوانین حاکم بر آن را آشکار سازند.

فلسفه از آن جهت به تغیرات و تبدّلات طببعت می پردازد که طبیعت نمایشگاه (قوّه و فعل) است و هر پدیده طبیعی، به مادّه و قوّه ای که حامل آن است، نیازمند است. ارسطو تغییر و تحوّل را به (دفعی) و (تدریجی) تقسیم کرده و تغییرات دفعی و آنی را (کون و فساد) و تغییر و تغیر تدریجی را (حرکت) نامیده است.

نظرات گوناگون در ثابت و متغیّر

اشاره

درباره اصل تغیر و تحوّل اختلافی میان فیلسوفان نیست و همه آن را

پذیرفته اند، ولی درباره حرکت و کم و کیف حرکت، نظریه هایی گوناگون در تاریخ فلسفه به چشم می آید:

۱. نظریه الیائیان

مکتب الیائیان یکی از نحله های فکری یونان قدیم است. این گروه پیش از سقراط و افلاطون می زیسته، منکر حرکت اند. و معتقد بوده اند که احساس حرکت، ناشی از خطای حسّ و توهّم است. زنون الیایی و پارمنیدس از فیلسوفان این مکتبند.

این نظریه چون با امور بدیهی ناسازگار است، در طول تاریخ طرفداران جز اینان نداشته است

۲. نظریه آتمیسم

این نظریه مطلق تغییر و اصل حرکت را سطحی و عرضی می داند و معتقد است که تغییر و حرکت در ظاهر اشیا صورت می گیرد، ولی براساس اشیا، که همان ذرّات بسیار ریز و تجزیه ناپذیر (اتم) است، راه نمی یابد. این ذرّات که یک سلسله جواهر جسمانی اند، اساس جهان و واقعیت و هویت اشیا را تشکیل می دهند و دارای اشکال گوناگون، ولی ابدی و ازلی و تغییرناپذیرند.

این نظریه به (نظریه ماشینی) و (فلسفه مکانیکی) مشهور است. دموکریت یا ذیمقراطیس از دانشمندان یونان قدیم، بنیانگذار این نظریه است. در نظر او و تمام دانشمندان پیرو نظریه اتمیسم، ذرات اتم، که مادّه اصلی و سنگ بنای جهان و انسانند، ذاتاً ثابت و تغییرناپذرند و تغییر و تحوّل آن ها عرضی و مکانی است.

از این رو، تغییراتی که در جهان رخ می دهد، مانند تغییراتی است که براساس عوامل خارجی در یک توده سنگ رخ می دهد. در شکل ظاهری این توده سنگ تغییراتی بسیار پدید می آید، ولی ماهیت و هویتش استوار و تغییرناپذیر است.

۳. نظریه ارسطو

ارسطو میان (تغییر) و (حرکت) تفاوت قائل بود و تغییرهای دفعی را (کون و فساد) و تغییرهای تدریجی را (حرکت) نامیده است. به وجود آمدن دفعی،

عبارت از (کون) و از میان رفتن دفعی عبارت از (فساد) است وتغییرهای تدریجی، (حرکت)است. به عنوان مثال، چون میان دو شی ء در حال حرکت، برخوردی رخ دهـد، لحظه برخورد، (آنی) و (دفعی) است، ولی چون میوه درختی می رسد و می بالد، دارای گونه ای (حرکت) است؛ زیرا رشد و رسیدنش، تدریجی است.

ارسـطو هر جسم را مرکب از مادّه و صورت میدانـد و میان مادّه و صورت قائل به تفاوت است. او بر آن است که مادّه، حادث و فانی نمی شود و تغییری در آن صورت نمی گیرد، ولی صورت اشیا، حادث و فانی می شوند.

ارسـطو و پیروانش، اشیا را دسته بنـدی کرده و آن هـا را در ده مقوله گنجانیـده انـد که یکی از آن ها مقوله جوهر است و نه مقوله عرض. به نظر ارسـطو در چهـار مقوله عرض، «کمّ»، «کیف»، «أین» «وضع» تغییرات تـدریجی و در دیگر مقولاـت اعمّ از جوهر و عرض - تغییر به گونه دفعی است. در مقولاـتی که تغییر، دفعی است، صورت هـا، حـادث و نـابود می شونـد، ولی در میان حدوث و فنا، یعنی در زمان صورت ها و اشـیا ثابتند. ابن سـینا، از پیروان فلسـفه ارسـطویی، ثابت کرده است که در مقوله «وضع» نیز حرکت صورت می گیرد.

۴. نظریه ملاّ صدرا

او حرکت جوهری را ثـابت و مبرهن کرد. به اعتقـاد ملاّـ صـدرا، بر اسـاس حرکت جوهری، طبیعت بـا تمـام ارکان و جواهر و اعراضـش در حرکت دایم و مسـتمر است و اعراض در تغییر و تحول خویش تـابع جوهرنـد. طبیعت مسـاوی حرکت و حرکت مساوی با حدوث و فنای مستمرّ است و تغییرات دفعی، یعنی

(کون و فساد)، در طبیعت وجود ندارد و زمان، عبارت از اندازه و کشش حرکت جوهری است.

بنا بر نظریه حرکت جوهری، وجود به دو گونه ثابت و متغیر تقسیم می شود

و ثبات مساوی با تجرّد و مابعد الطبیعه است و طبیعت برابر با تغییر و حرکت است. بر این اساس، ثباتی که در طبیعت هست، ثباتی همراه با نظم و قانون است و بر سیلان طبیعت و جهان یک سلسله اصول ثابت و لا ـ یتغیر حاکم است، ولی محتوای طبیعت و موادّ و اجسام آن دایم در حرکت و سیلانند.

در فلسفه ارسطویی جسم به دو گونه ساکن و متحرّک تقسیم شده و سکون و حرکت از احکام و عوارض جسم بما هو جسم است، ولی در فلسفه صدرایی، بنابر حرکت جوهری، سکونی در میان نیست. در این جا، نقطه مقابل حرکت جوهری، ثبات است، نه سکون.

۵. نظریه هراکلیت (هرقلیطوس)

هراکلیت و پیروانش از فیلسوفان عصر جدید غرب معتقدند که هر چیز در حال حرکت و عین حدوث و فناست و برجهان هیچ گونه ثباتی حاکم نیست. این سخن از هراکلیت مشهور است که می گوید: (نمی توان دو بار در یک رودخانه پای نهاد.) زیرا در آنِ دوم، نه آن کس همان است و نه رودخانه، همان.

در میان فلاسفه عصر جدید غرب، حرکت پایه زیرین طبیعت است و طبیعت و جهان همان صیرورت می دانند. در باور اینان، حرکت و صیرورت، اجتماع وجود و عدم و نقیضان است و لازمه صیرورت نفی اصل هوهویت است که در نظر قدما و فلاسفه الهی و مسلمان، هر دو اصل از بدیهیات و اصول متعارفه، بلکه روشن ترین بدیهیاتند.

استاد مرتضی مطهری درباره اشتباه فلاسفه عصر جدید می گوید:

اشتباه فلاسفه جدید ناشی از دو جهت است: یکی عدم درک انقسام هستی به ثابت و متغیر و دیگری این که تصور آنان درباره اصل تناقض و اصل تضاد نارسا بوده است (۱).

۱- (۱) . مجموعه آثار، ج ۵، ص ۱۷۴ - ۱۷۵.

خلاصه درس

واژه (حـادث) به معنای (نو)، و (قـدیم) به معنای (کهنه) است، ملا هادی سبزواری از حـدوث و قـدم لغوی، به حـدوث و قـدم (اضافی) و از حدوث و قدم کلامی و فلسفی، به حدوث و قدم (حقیقی) تعبیر کرده است

حدوث و قدم از مسائل فلسفه اولی و از عوارض موجود بما هو موجود و از تقسیمات اوّلیه هستی است

از دیگر تقسیمات اوّلیه و احکام مطلق وجود، تقسیم به ثابت و متغیر است

درباره اصل تغیر و تحوّل اختلافی میان فیلسوفان نیست و همه آن را پذیرفته اند.

دربـاره حرکت و کم و کیف حرکت، نظریه هایی گوناگون در تاریـخ فلسـفه مطرح است که عبارتنـد از: نظریه الیائیان، نظریه آتمیسم، نظریه ارسطو، نظریه ملّا صدرا، نظریه هراکلیت.

پرسش

۱. واژه حادث وقدیم را در لغت و اصطلاح تعریف کنید.

۲. ثابت ومتغیر را درلغت واصطلاح تعریف کنید.

۳. نظریه های گوناگون درباره حرکت توضیح دهید.

ص:۱۴۰

۱۴ . علیت

اشاره

اهداف درس

انتظار می رود در پایان این درس دانش پژوه:

۱) تعریف واهمیت قانون علیت را بداند.

۲) منشأ انتزاع علیت را بشناسد.

۳) با نظرایات ملاک نیازمندی معلول به علت آشنا باشد.

۴) قانون سنخیت بداند.

۵) اقسام علت را بداند

علیت

یکی دیگر از تقسیمات نخستین هستی، تقسیم آن به علّت و معلول است. فیلسوفان در تعریف علّت گفته اند: «آن چیزی است که معلول در کیان و هستی خود به او نیازمند است» (۱).

علّت و معلول از نخستین و باسابقه ترین موضوعات فلسفی است که اندیشه بشر را به خود معطوف کرده و وی را برای کشف حقیقت به تفکر و اندیشه واداشته است.

اهمیت قانون علیت

اشاره

در بیان اهمیت و جایگاه قانون علیت همین بس است که به دو فایده ذیل اشاره نماییم:

ص:۱۴۱

۱- (۱) . همان، ص ۱۷۶.

۱. قانون علیت انسان را به تفکّر منطقی وا می دارد

درک قـانون علّیت (رابطه علّی و معلولی) مهمترین عاملی است که انسان را به تفکّر منطقی واداشـته و مفهوم (چرا) را در ذهن او پدیـد آورده است. انسـان گـاهی به حوادث و پدیـده هایی برمی خورد که علّت آن ها را نمی دانـد و براساس توان عقلانی خود، این نادانی و جهل را احساس می کنـد و برمبنای قانون کلّی علّیت میدانـد که این پدیـده ها علّتی دارند و هیچ پدیده ای بی علت نیست. آن گاه به دلیل سرشت حقیقت جو یا رفع نیازهای زندگی خود به جست و جوی علّت آن می پردازد. اگر آن را بیابـد، به مطلوب خود خواهـد رسـید و نادانی اش به آگاهی تبـدیل می شود و پاسـخ را درمی یابـد و اگر علّت آن را نیابد، برای ارضـای خود، علّتی، هر چنـد موهوم، برایش فرض می کنـد و به هیـچ وجه نمی خواهـد از کنار آن پدیـده و پرسـش بی پاسخ بگذرد و با صدفه و اتفاق آن را توجیه کند.

۲. قانون علیت پایه و اساس دانش بشر

قـانون علّیت افزون بر آن که انسـان را به تفکّر منطقی وامی دارد. پـایه و اساس دانش بشـر نیز هست. اگر رابطه علّی و معلولی میان اشـیا نمی بود، هیچ نظم و قانونی پدیدار نمی گشت؛ زیرا قوانین و سنت های حاکم بر انسان و جهان، همان کیفیات ویژه روابط علّی و معلولی انـد و دانش عبارت از بیان این کیفیت است، از قانون علّیت، قوانین مهم دیگری نیز فراهم می آید؛ مانند قانون سنخیت، جبر علّی و معلولی و تناهی علل فاعلی.

منشاء انتزاع مفهوم علّیت

اشاره

از مسائـل مهمّ و اوّلیه علّیت این است که منشـاء انتزاع مفـاهیم علّت و معلول چیست، واین دو مفهوم از چه راهی یـا چگونه در ذهن و عقل انسان پدیدار شده اند. در این باره دست کم سه نظریه مطرح است:

۱. نظریه حسّی

صاحبـان این نظریه برآننـد که تمـام مفـاهیم و تصورات اوّلیه انسان، دارای منشاء حسّـی انـد و از راه یکی از حواسّ خارجی یا داخلی به ذهن او راه یـافته انـد و حسّ تنهـا راه حصول تصوّرات اوّلیه و مفـاهیم حقیقی است؛ چنان که از جان لاک، فیلسوف حسّگرای انگلیسی، نقل است: (در عقل چیزی نیست که قبل از آن در حسّ وجود نداشته باشد). (۱)

طرفـداران این نظریه منشاء علّیت را (تعاقب) میدانند و معتقدند که: ما به مشاهده و تجربه دریافته ایم که تبدّل هایی یکسان در طبیعت صورت می گیرد و عواملی هسـتند که آن تبـدّل هـا را انجام می دهنـد و از این رو، حادثه همواره یکی پس از دیگری صورت می گیرد. مـا از تکرار و تعـاقب حادثه ای به دنبال حادثه ای دیگر، و براساس (تـداعی معانی)، به حکم کلّی علیت پی برده ایم. (۲)

حکمای مسلمان در نقد این نظریه گفته اند: این نظریه از عدم دقت در تعیین حدود حسّ پیدا شده است. ما در خارج به وسیله حواسّ خود (فنومن ها) و حوادث را مشاهده می کنیم، تغییر و تبدّل ها را می بینیم و چون زمان را درک می کنیم، قهراً مقارنه یـا تعـاقب این محسوسـات را نیز درک می کنیم. امّـا این که بعضـی از حوادث در بعضـی دیگر (تـأثیر) دارنـد... قابل احساس نیست. (۳)

۲. نظریه فطری (عقل محض)

بنـابر این نظریه، علّت و معلول ماننـد برخی مفـاهیم و تصورات اوّلیه دیگر، فطری و از توانایی های ذاتی عقلنـد و عقل از آغاز دارای آن هـا بـوده است و از این رو، هیـچ گونه منشـاء حسّـی یـا خـارجی ندارنـد. کـانت، از پیروان این نظریه است و علّت و معلول، از مقولات دوازده گانه عقلی و منطقی اوست.

ص:۱۴۳

۱- (۱) . تاریخ فلسفه کاپلستون، فردریک کاپلستون، مترجم مجتبوی، ج۵، ص ۱۳۰.

۲- (۲) . مجموعه آثار، ج۶، ص ۳۰۱.

۳- (۳) . همان.

استاد شهید مرتضی مطهری در نقد نظریه فطری می گوید: ما، در صدر این مقاله بطلان این نظریه را به طور کلّی روشن کردیم و ثابت کردیم که تصور هیچ چیز، بدون این که قوّه مدرکه واقعیت آن شی ء را به نحوی از انحاء بیابد، ممکن نیست حاصل شود و ذهن انسان در ابتدا لوح بی نقشی است و همه این نقش ها و تصورات از راه برخورد قوّه مدرکه با واقعیتی از واقعیات عارض ذهن می شوند. علی هذا این نظریه در هیچ موردی قابل قبول نیست (۱).

۳. نظریه حکمای مسلمان

حکمای مسلمان مفهوم علّت و معلول را مانند دیگر معقولات ثانوی فلسفی، حسّی یا عقلی محض (فطری) نمی دانند و برآنند که این دو مفهوم اوّلیه مانند دیگر مفاهیم و معقولات فلسفی دارای منشاء انتزاعند، ولی این منشاء، حسّ داخلی یا خارجی و حصولی نیست. علاّمه طباطبائی معتقد است که ذهن، نمونه علّت و معلول را نخت در نهان نفس و به گونه حضوری درمی یابد و با روشی خاص از آن گونه ای تصوّر می سازد و سپس آن را بسط و بر دیگر مصادیق و موارد تعمیم می دهد.

استاد مطهری در توضیح نظر علاّمه می گوید: نفس هم خود را می یابد و هم آثار و افعال خود را، و از قبیل اندیشه ها و افکار و این یافتن به طریق علم حضوری است نه حصولی، نفس با واقعیت خود، عین واقعیت آن ها را می یابد و چون معلولیت، عین واقعیت و وجود این آثار است، پس ادراک این آثار عین ادراک معلولیت آن هاست. (۲)

تعریف علّیت

علّیت گونه ای رابطه میان دو شی ء است که یکی را (علّت) و (دیگری) را معلول می گویند. این رابطه، عمیق ترین گونه رابطه است و نیاز معلول به علّت،

۱- (۱) . مجموعه آثار، ج۶، ص ۳۰۰.

۲- (۲) . همان، ص۳۰۵.

سخت ترین نیاز است؛ زیرا معلول تمام هستی خود را از علّت می گیرد و علّت، هستی بخش معلول است ؛به گونه ای که اگر علّت نباشد، معلول نیز نخواهد بود.

بنا بر اصل علّیت، هر پدیده و حادثه ای معلول علّتی است و هر معلولی به علّت نیازمند است و محل است معلولی بی علّت، پدید آید؛ زیرا پدید آمدن معلول بی علّت، (صدفه) است و بطلان صدفه بدیهی است. در برابر اصل علّیت، جز صدفه، فرضی دیگر نیز تصورپذیر است و آن این که تمام موجودات واجب الوجود بذاته و لذاته باشند و هیچ گونه ارتباطی میانشان نباشد و در نتیجه، هیچ قانون و سنّتی در هستی و میان موجودات نباشد. بطلان این فرض نیز بدیهی است.

تحلیل علّیت

در فرض ابتدایی و موارد معمولی، وقتی کسی چیزی را به دیگری می دهد حداقل چهارامر و چهار واقعیت تحقق پیدا می کند که ما آنها را با رابطه میان علت و معلول می سنجیم.

الف) دهنده (علت)

ب) گیرنده (ذات معلول)

ج) شی ء داده شده: (وجود و واقعیت معلول)

د) انجام فعل: (ایجاد)

ابتدا (گیرنده معلول) و (داده شده وجود) را در نظر می گیریم، گیرنده ذات معلول و داده شده، وجود آن است. آیا این دو، دو واقعیت مستقل اند؟ اگر ذات معلول قبل از وجود آن، واقعیت داشته باشد. دو واقعیت مستقل خواهیم داشت و این خَلف است، زیرا در تعریف علیت گفته شد علت به معلول، تمام وجود و واقعیت اش را می دهد، اگر معلول قبل از کسب واقعیت خود، واقعیت دار باشد. پس معلول نیست (خَلْف). پس در رابطه علیت، (گیرنده) و (داده شده) واقعیت واحدی را تشکیل

می دهند و دوگانگی اعتبار ذهن است که برای واقعیت واحدی فرض نموده است.

ص:۱۴۵

حال، (ایجاد) و (موجود) را در نظر می گیریم؛ اگر (موجود) غیر از (ایجاد) باشد. در این صورت علت فقط با (واقعیت) و (موجود) مستقلی ارتباط برقرار کرده است و آن را به (ذات معلول) داده است. و این بدین معنا است که علت (واقعیت دهنده) غیر از معلول (واقعیت داده شده) است در حالی که مفهوم ایجاد یا واقعیت دادن علت به معلول این است که واقعیت معلول عین (افاضه) و (ایجاد) است. پس ایجاد عین وجود دادن است و سه مفهوم (گیرنده)، (داده شده) و (ایجاد)، واقعیت واحدی را تشکیل می دهند و آن (وجود معلول) است.

علت را در نظر می گیریم و آن را (وجود دهنده) به (معلول) می شناسیم، آن نمی تواند عین واقعیت معلول باشد، زیرا یک شی ء نمی تواند هم علت و هم معلول باشد زیرا (تقدم شی ء بر نفس خود) لازم می آید و تقدم شی ء بر نفس خود محال و مرادف (صدفه) است.

پس در تحلیل نهایی از چهار امر مفروض، دو امرْ واقعیت خارجی دارد: اوّلی علت است که واقعیت مستقلی است و دیگر معلول که عین (افاضه)، (ایجاد) و (موجود) است.

مناط وملاک نیازمندی معلول به علّت چیست ؟

اشاره

این که چه چیز ملاک و مناط نیازمندی معلول به علّت است، از مسائل مهم علّیت است؛ یعنی این که علّت نیاز معلول به علّت چیست و به عبارتی دیگر، کدام ویژگی از ویژگی های معلول باعث شده است که معلول ناشی از علّت باشد؟

فیلسوفان و متکلّمان هر یک براساس مبانی فکری خود پاسخی بدین پرسش داده اند که می توان آن ها را در قالب چهار نظریه زیر بیان کرد:

۱. نظریه حسّی (مادّی)

حسّیون و مادّه گرایان عصر جدید معتقدند که ملاک نیاز هر چیز به علّت،«موجودبودن» است. یعنی هر موجودی نیازمند به علّت است و محال است

چیزی موجود باشد، ولی به علّت نیازمند نباشد. تنها معدوم از علّت بی نیاز است. بدین سان، «نیستی» ملاک بی نیازی از علّت است. پس، هر چه موجود است، معلول علّتی ویژه است و موجود بودن ملازم با معلول بودن است. اگر بگوییم موجودی هست که معلول علّتی نیست، این به معنای اعتقاد به صدفه است و می دانیم صدفه محال است.

نقد وبررسی

استاد مرتضی مطهری در نقد این نظریه می گوید:

اولا: اگر این نظریه را طبق این استدلال بپذیریم، نه تنها علّیت مفهوم درستی نخواهد داشت، بلکه اساساً معدوم شدن موجود و موجود شدن معدوم، امری محال و ممتنع خواهد بود. بنابراین، کون و فساد، حرکت و تغییر و تحوّل معنا پیدا نمی کند؛ زیرا لازمه این امور لااقل معدوم شدن حالتی و موجود شدن حالت دیگر است.

ثانیا: این دلیل مبنی بر این فرض است که هر موجودی محتاج به علّت است، که این فرض ضعیف و بی پایه است، زیرا ادلّه وجود مبداء کلّ، بطلان این نظریه را روشن می کند و مخصوصاً برهان معروف به صدّیقین، که عالی ترین و شریف ترین براهین این مطلب است (۱).

۲. نظریه حدوث زمانی

نظریه ای دیگر بر آن است که مناط نیاز به علّت، (حدوث) است. هر حادثی نیازمند به علّت است؛ زیرا صدفه، محال است و این که حادثی بی علت باشد، محال است.

اگر چیزی نبوده و سپس پدید آمده است، بی گمان به علّتی نیازمند است، و اگر موجودی باشد که همیشه بوده، آن موجود قدیم و بی نیاز از علّت است.

۱- (۱) . مجموعه آثار، ج۶، ص۶۵۷-۶۵۸.

پس، مناط نیازمند نبودن به علّت، (قدم زمانی) است و نیازمندی به علّت تنها برای حادث درست است.

این نظریه متعلق به متکلّمان اسلامی است که تنها خداوند متعال را قدیم می دانند و جز او را حادث به حدوث زمانی می پندارند.

نقد وبررسی

حکمای مسلمان در نقد نظریه متکلمان گفته اند، حدوث را نمی توان مناط نیازمندی معلول به علّت دانست؛ زیرا حدوث عبارت از مسبوقیت وجود شی ء به عدم است، و حدوث، وصف وجود است و از لحاظ عقلی موصوف (وجود معلول) مقدّم بر وصف (حدوث) است. بنابراین وصف (حدوث) نمی تواند مقدم بر موصوف (معلول) باشد.

۳. نظریه ماهوی

بنابر نظریه ماهوی، مناط نیازمندی به علّت، برخورداری از (ماهیت) است. و بنابراین هر موجودی که مرکّب از وجود و ماهیت است، به علّت نیازمند است، و هر موجودی که صرف الوجود است و او را ماهیتی نیست و ذاتش عین وجود یا مقتضی آن است، از علّت بی نیاز است.

دلیل نظریه ماهوی

این دلیل از دو مقدمه ویک نتیجه تشکیل می شود:

مقدّمه نخست

هر ماهیتی ذاتاً نسبت به وجود و عدم، لاـ اقتضاء است. این تساوی نسبت همان امکان خاص است و از این رو، ماهیت ذاتاً ممکن به امکان خاصّ است، و امکان، از لوازم ماهیت است.

مقدمه دوم

هر چیز که با دو چیز دیگر دارای نسبتی مساوی باشد، از لحاظ عقلی محال است بدون مرجِّح به یکی از آن ها تمایل یابد. این اصل را (اصل امتناع ترجّح بلا مرجِّح) گویند و امتناع ترجّح بلا مرجح از بدیهیات اوّلیه عقل است.

نتیجه

هر ماهیتی نسبت به وجود و عدم لا اقتضاء است و به یکی از آن ها – یعنی موجود یا معدوم شدنش – نیازمند به مرجِّح است که این مرجِّح، علّت وجود یا عدم آن ماهیت است.

بنابراین نظریه، ادراک قانون علّیت ناشی از قانون ترجّح بلامرجّح است. پرسش از علّت در جایی درست است که ماهیت نسبت به دو طرف (وجود و عدم) لا ـ اقتضاء باشد و سپس موجود یا معدوم شود و مناط نیازمندی به علّت، برخورداری از ماهیت است. ماهیت علّت امکان است و هر ممکنی به علّت نیازمند است.

نقد وبررسی

ماهیت، من حیث هی، امری ذهنی و اعتباری محض است، و نمی تواند ملاک نیازمندی یا نیازمند نبودن باشد، فیلسوفان گفته اند، ماهیت در مرتبه ذات، اعتباری بیش نیست، نه موجود است و نه معدوم، نه جزئی است و نه کلّی، و نه واحد است و نه کثیر.

۴. نظریه فقر وجودی (امکان فقری)

در نظریه فقر وجودی – بنا بر اینکه هویت معلول، عین هویت وجود و ایجاداست و نیازمندی معلول به علّت، عین هویت معلول است – معلولِ واقعی، خود (وجود) است و چنین نیست که واقعیت معلول چیزی و نیازمندی اش به

علّت و مناط این نیازمنـدی، چیزی دیگر باشـد، بلکه هویت معلول، عین نیازمنـدی و ربط به علّت است. در این نظریه نیازمنـد، عین نیاز است. بنابراین، پرسـش از علّت و مناط نیازمنـدی به علّت نابجاست؛ زیرا هویت معلول، عین نیازمندی به علّت است و پرسش از علّت آن، چون این است که بپرسیم چرا عدد چهار، عدد چهار است یا چرا خطّ، خطّ است. چهار بودن عدد چهار یا خط بودن خط، ذاتی آن هاست، و ذاتی شی ء، بین الثبوت است و نیازی به پی جستن علّت آن نیست.

این نظریه مبتنی بر اصـالت و جود و اعتبـاری بودن ماهیت است. بر این اساس اگر از مناط نیازمنـدی معلول به علّت - که خود وجود است - چشم بپوشـیم و دربـاره ماهیت که اعتباری است سؤ ال کنیم که مناط نیازمنـدی آن به علت چیست این پرسشـی درست است؛ زیرا در این جـا، نیازمنـد (معلول اعتباری) چیزی جز نیازمنـدی و غیر از علّت نیازمنـدی است. پاسـخ آن نیز این است که علّت نیازمندی مجازی ماهیت به علّت، همانا فقر وجودی است و ماهیت در موجود بودن مجازی یا معدوم بودن خود تابع علّت خارجی است.

اسـتاد مطهری در توضـیح امکـان فقری از نظر ملاّ صـدرا و برمبنای اصالت وجود می گویـد:«این فلسـفه چون بر مبنای اصالت وجود است، این مسـئله شکل دیگری پیدا می کند و آن این که وجود، عین فقر است و عین ضرورت؛ یعنی او به نوعی امکان قائل است که اسمش امکان فقری است که آن امکان فقری با این ضرورت هیچ منافات ندارد. حتّی دو اعتبار هم نمی خواهد، به یـک اعتبـار شـیئی هم عین فقر است و هم عین ضـرورت. چون مسـئله به وجود و مراتب وجود برمی گردد. مراتب وجود به نحوی است که در عین این که وجود است، وجوب است و در عین این که وجوب است، نیاز به مرتبه مقـدّم خودش است. آن وقت آنجا قهراً امکان معنای دیگری پیدا می کند» (۱).

۱- (۱) . مجموعه آثار، ج ۱۰، ص ۲۰۰ (پاورقی).

سنخیّت علّی و معلولی

سنخیت از اصول مهم منتج از اصل کلّی علّیت است که نتایجی مهم در بردارد. بنابراین اصل، نتایج ذیل بدست می آید:

۱. « از علّتی معین، تنها معلولی معین، و معلول معین تنها از علّت معین پدیـد می آید». به عبارتی دیگر، میان موجودات تناسب و وابستگی هـایی ویژه هست و هر علّتی منشاء معلولی ویژه و هر معلولی ناشـی از علّتی ویژه است. اشیا دارای ویژ گی هـایی معینند و شرایط و مقدّمات معین، نتایجی معین به دنبال خواهند داشت.

هر انسانی می دانـد که اگر گنـدم بکارد، گنـدم خواهد دروید و انتظار ندارد که جو بدرود، یا هر کسـی برای سـیر شدن، غذا می خورد و یقین دارد که غذا علّت سـیری است، نه نوشیدن آب و انتظار ندارد که با نوشیدن آب سیر شود، و یا هر کسی می دانـد که درس خوانـدن علّت با سواد شدن است و نمی توان برای باسواد شدن به نوشـیدن آب پرداخت. حکما در تعریف این اصل، چنین گفته اند: صدور کثیر از واحد و صدور واحد از کثیر ممتنع است (۱).

۲. یکی دیگر از نتایج اصل سـنخیت این است که صدور موجودات از مبداء کلّ - که به حکم برهان، بسیط و واحد من جمیع الجهات است - بر نظامی ویژه

است، و ابداع و ایجاد و خلق موجودات دارای سلسله مراتب است و در آفرینش موجودات معلول اوّل، دوم و سوم و... در کار است و برخی موجودات واسطه فیض اند و مفیضِ برخی دیگر.

۱- (۱) . مجموعه آثـار، ج۶، ص۶۷۲ (مراد حکمـا از کلمـه (واحـد)، در درجـه اوّل (واحـد بالشـخص) است، ولی آن را در (واحـد بالنوع) هم جاری و صادق می داننـد و منظور از صـدق این قانون در واحد بالنوع این است که هر اندازه افراد مختلف یک نوع دارای تشابه نوعی بیشتر باشند، از نظر آثار و خواص شبیه تر خواهند بود. با توجه به صدق واحد بر واحد بالشخص و واحـد بالنوع می توان به گونه کلّی این قاعـده را چنین بیان کرد: (هر واحـد حقیقی علّت، با یک واحد حقیقی معلول مرتبط و وابسته است و هر دسته از افراد واحد بالنوع، با یک سلسله آثار معین در ارتباطند.)

۳. از دیگر نتایج اصل سنخیت در واحد بالنوع این است که جریان و شیوه طبیعت همواره مشابه و یکسان است و در شرایط مساوی همواره نتایجی مساوی دارد: حکم الامثال، قانون عقلی و کلّی است و به هیچ وجه استثناپذیر نیست.

اقسام علّت

فلاسفه مسلمان به پیروی از ارسطو به علّت های چهارگانه فاعلی، غایی، مادّی و صوری معتقدند و در توضیح آن می گویند: علّت ها یا داخلی اند یا خارجی. علّت های داخلی عبارت از علّت های مادی و صوری اند و علّت های خارجی، یا فاعلی اند و یا غایی اند.

۱. «علّت فاعلی»: در مفهوم فلسفی اگر علت، موجد و ضرورت دهنده معلول باشد، چنین علّتی - نزد فلاسفه مسلمان - (علّت فاعلی) یا (علّت تامه و مستقلّه) نامیده می شود. علّت فاعلی، شرط لازم و کافی برای پدید آمدن معلول و هستی بخش آن است. ولی علّت در معنای عرفی، اعم از علّت تامّه و علّت ناقصه است.

۲. «علّت غایی»: غایت چیزی است که معلول برای آن به وجود می آید. مرحوم سبزواری در تعریف غایت گفته است: « به غایت از آن رو علّت گفته اند که مکمّل و تمام کننده علّت فاعلی است» (۱). به عنوان مثال، اگر کسی می خواهد قلمی بخرد، نخست (قلم و سودش) را تصور می کند و سپس می خرد. علّت فاعلی، بدون علّت غایی، تنها فاعل بالقوّه است و ناقص. به عبارتی دیگر با علّت غایی است که علّت فاعلی به فعلیت می رسد. حکما گفته اند: (علّت غایی و علّت فاعلی نیز مانند علّت مادّی و علّت صوری، نوعی وحدت دارند... علّت غائی، مکمّل و متمّم علت فاعلی است (۲). بنابر اصل علّت غایی «هر فعلی برای غایت و هدفی به وجود می آید و هر فاعلی کار خود را برای هدف و غایتی انجام می دهد و اتفاق و عبث امر نسبی اند و کلّ جهان هستی و انسان به سوی هدفی خاص

۱- (۱) . مجموعه آثار، ج۵، ص۴۱۶.

۲- (۲) . همان.

حرکت می کند و هستی هدفدار است و توجه به هدف خاصیت ذاتی هر موجودی است». (۱)

۳. «علّت مادّی»: کلمه (مادّه) در اصطلاح فلسفی به یکی از دو معنای زیر به کار رفته است:

الف) گاهی مادّه را به حامل قوّه و استعداد شی ء تعریف می کنند. فلاسفه برآنند که هر حادثی مسبوق به مادّه است که آن مادّه حاصل استعداد و وجود بالقوّه شی ء است، و مادّه و حاصل استعداد شی ء را به اعتباری مادّه می گویند و به اعتباری دیگر، علّت مادی.

ب) گاهی دیگر منظور از مادّه، محلّ صورت است. فلاسفه مسلمان، به ویژه حکمای مشّاء، جسم را مرکّب از مادّه و صورت می دانند و مادّه در این معنا، چیزی است که صورت و فعلیت می پذیرد و از آن جا که جسم مرکّب از مادّه و صورت است، مادّه نسبت به جسم، علّت مادّی است.

۴. «علّت صوری»: (صورت) عبارت از چیزی است که ملاک فعلیت شی ء (معلول) است و یا شکل و حالتی است که انسان به مادّه خارجی می دهد.

۱- (۱) . مجموعه آثار، ج۵، ص۴۳۸.

خلاصه درس

تعریف علّیت: علّیت گونه ای رابطه میان دو چیز است که یکی را علّت و دیگری را معلول قرار می دهد که در آن معلول تمام هستی خود را از علت می گیرد.

بنابر اصل علّیت، هر پدیده و موجود ممکن الوجود دارای علّت است.

مناط نیازمندی معلول به علّت: این مسئله از مسائل مهم علّیت است و در آن، ملاک نیازمندی معلول به علّت از دیدگاه حسّی، عقلی، کلامی و فلسفی تبیین گشته و نظر حکمت متعالیه، که (فقر وجودی) یا (امکان فقرِی) است، برگزیده شده است.

یکی از قوانین مهم، که از اصل علّیت فراهم می آید، (اصل سنخیت) است. این قانون در فلسفه به قانون (الواحد) مشهور است که بنابراین، صدور کثیر از واحد و صدور واحد از کثیر محال است.

فلاسفه مسلمان به پیروی از ارسطو، علّت های مؤ ثر در اشیا را به علّت های داخلی و خارجی تقسیم کرده اند. علّت های داخلی همان علّت مادّی و علّت صوری اند و علّت های خارجی، عبارت از علّت فاعلی و غایی است.

پرسش

۱. علّیت را تعریف کنید.

۲. ملاک نیازمندی معلول به علّت را براساس دیدگاه های مختلف بیان کنید.

۳. سنخیت علّی و معلولی را توضیح دهید.

۴. دلایل اصل سنخیت را بیان کنید.

۵. انواع و اقسام علّت را نام برده، آن ها را توضیح دهید.

۱۵.واجب الوجود

اشاره

اهداف درس

انتظار می رود در پایان این درس دانش پژوه:

۱) تعریف واجب الوجود را بداند.

۲) با نظریات گوناگون واجب الوجود آشنا باشد.

۳) برهان سینوی « وجوب وامکان» را بشناسد.

۴) برهان صدیقین ملاصدرا را بداند.

۵) با نظریات فلاسفه ومتکلمین در مورد صفات واجب الوجود آشنا باشد.

تعریف

اشاره

«واجب الوجود» موجودی است که وجودش ضروری است و محال است موجود نباشد، فیلسوفان و متکلمان - با توجه به مبنای فکری آنان - در مناط و ملاک (وجوب وجود) در تعریف واجب الوجود اختلاف نظر دارند. برخی نظریه ها در این باره عبارتند از:

۱. نظریه مادّه گرایان

با این که مادّه گرایان واجب الوجود را منکرند، اما وقتی خوب در کلمات بسیاری از دانشمندان مادّی و به ملاکی که از وجوب وجود ارائه داده اند، دقت می کنیم خواهیم دید که تصوّر و تعریفشان از واجب الوجود به یکی از این دو شکل است: (۱)

۱- (۱) . مجموعه آثار، ج۵، ص۴۹۴.

الف) واجب الوجود، (موجود خودساز)، (خودساخته) و (خودسامان یافته) است. واجب الوجود از آن رو واجب الوجود شده است که خود، سازنده خود است. بدین سان، واجب الوجود نیز دارای علّت است. علّت خود اوست؛ یعنی او خود صانع، خالق و پدید آورنده خویش است و به عبارتی دیگر، واجب الوجود هم علّت است و هم معلول.

ب) واجب الوجود پدیده ای است که آن را پدید آورنده ای نیست؛ به عبارتی دیگر، واجب الوجود پدیده ای است که نه خود، و نه موجودی دیگر او را آفریده است. هر پدیده ای جز او علّت و پدیدآورنده ای دارد، ولی او استثنایی در قانون علّیت است.

۲. نظریه متکلّمان مسلمان

متکلّمان مسلمان در تعریف واجب الوجود می گویند: واجب الوجود ذاتی است ازلی و ابدی، همیشه بوده و زمانی نیست که نبوده باشد (۱). در نظر متکلمان، حدوث، ملاک و مناط نیازمندی است و قِدَمْ، مناط غنا وبی نیازی است.

۳. نظریه فیلسوفان مسلمان

جمهور فیلسوفان در تعریف واجب الوجود گفته اند که واجب الوجود ذاتی است غنی و بی نیاز است که نسبت ذاتش با وجود، ضروری است و عدم بر او محال است و به عبارتی دیگر، واجب الوجود ذاتی است که عین هستی است، او صرف الوجود است و عدم در او راه ندارد.

۴. نظریه ملاّ صدرا

در نظر گاه ملاّـ صدرا و پیروان حکمت متعالیه، واجب الوجود، ضروری الوجود است. ذات او عین الوجود و صرف الوجود است و او موجودی است قائم به ذات و به عبارتی دیگر، حقیقت وجود (من حیث هو) مساوی واجب الوجود بذاته است.

۱- (۱) . مجموعه آثار، ج۶، ص۴۹۵.

ملاّ ـ صـدرا نظریه متکلّمان را در تعریف و ملاک و مناط وجوب وجود، نادرست و نظریه جمهور را در عین دقیق بودن، ناقص می داند. او در نقد نظریه فلاسفه می گوید: موجود حقیقی بودن نمی تواند ملاک وجوب ذات باری تعالی باشد.

اثبات فلسفی واجب الوجود

چنـان که گـذشت، موضـوع فلسـفه اولی، مطلق وجود است و فلاسـفه در احکـام و عوارض و مسائـل مربوط بـدان به تحقیق و بحث می پردازند. یکی از مباحث مهمّ فلسفه اولی، مبحث واجب الوجود یا موجود مطلق است.

راه های فلسفی در اثبات واجب الوجود

اشاره

فیلسوفان مسـلمان از راه هایی گوناگون به اثبات (واجب الوجود) پرداخته انـد که این راه ها را می توان در سه دسـته گنجانید: ۱. راه ارسطویی ۲. راه سینایی ۳. راه صدرایی.

۱. راه ارسطویی یا «برهان حرکت»

برهانی که ارسطو (۱)برای اثبات وجود خدا و ماورای طبیعت اقامه کرده است، مشـهور به (برهان حرکت) است خلاصه برهان او چنین است:

م ۱. در عالم، حرکتی هست و طبیعت متحرّک است.

م ۲. هر متحرّکی در زمان حرکت به محرّک نیازمند است و آن محرّک غیر از متحرّک است.

م ۳. محرّک یا خود متحرّک است، یا ثابت. اگر ثابت باشد، مطلوب به اثبات می رسد و اگر متحرّک باشد، چون تسـلسل علل نامتناهی در امور مترتّبه محال است.

نتیجه: پس متحرّک باید سرانجام به محرّکی غیر متحرّک منتهی شود.

۱- (۱) . ارسـطو هم فیلسـوفی الهی بوده و هم فیلسوفی طبیعی، فیلسوف طبیعی، کسـی است که دربـاره (جسم بمـا هو متغیر) بحث می کنـد خواه به ماورای طبیعت معتقـد باشـد و خواه نباشد. فیلسوف الهی کسـی است که در فن فلسـفه الهی متخصـص است و درباره موجود بما هو موجود به بحث می پردازد؛ حال به خداوند معتقد باشد یا نباشد.

استاد مرتضی مطهری درباره این برهان می گوید: این برهان به فرض تمام بودن، واجب الوجود را اثبات نمی کند، بلکه تنها ماوراء طبیعت را اثبات می کند (۱).

۲. راه سینوی یا «برهان امکان و وجوب»

ابن سینا در نمط چهارم کتاب الاشارات والتنبیهات (۲)به اثبات واجب الوجود پرداخته و آن را بهترین برهان یا برهان صدّیقین نامیده است. خلاصه برهان چنین است:

م۱. واقعیتی و اجمالاً موجود یا موجوداتی در جهان هست.

م۲. موجود، به حصر عقلی، یا واجب است یا ممکن. اگر واجب باشد، مطلوب به اثبات می رسد و اگر ممکن باشد، ممکن الوجود به علّتی موجده و تامّه نیازمند است و چون تسلسل نامتناهی علل فاعلی و موجده محال است،

نتیجه: پس باید ممکن الوجودها به واجب الوجود بذاته منتهی شوند (۳).

۳. راه صدرایی یا «برهان صدّیقین»

این برهان را صدرالدین شیرازی (ملاّ- صدرا) اقامه کرده و آن را بهترین برهان دانسته است. پیروان حکمت متعالیه نیز با تقریرهایی گوناگون به بیانش پرداخته اند. در این جا تقریر ملّا صدرا را از شواهدالربوبیه (۴) و تقریر استاد مرتضی مطهری را از شرح منظومه بیان می کنیم.

خلاصه تقریر شواهد الربوبیه چنین است

م ۱. بی گمان، موجودی هست.

م ۲. این موجود، ذاتاً و در تقسیم اوّل، یا به غیر متعلّق است و یا نیست.

۱- (۱) . مجموعه آثار، ج۶، ص۹۶۳.

۲- (۲) . الاشارات والتنبیهات، ج ۳، ص ۶۶

۳- (۳) . ملاّ- صدرا در کتاب مشاعر، برهان ابن سینا را بهترین برهان (برهان صدّیقّین) نشمرده و آن را متّکی بر (امکان) دانسته که از خواص ماهیات است. او برهان صدّیقین را آن می داند که تنها از ذات خدا بر ذات و وجود او برهان اقامه شود.

۴- (۴) . ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه (ملا صدرا)، جواد مصلح، ص ۵۸ - ۶۰

م ۳. موجود، متعلَّق یا واجب الوجود است (وقائم به ذات) و یا ممکن الوجود و قائم به غیر.

م۴. اگر واجب الوجود باشد، مطلوب ثابت می شود و اگر ممکن الوجود و متّعلق به غیر باشد، در نهایت مستلزم واجب الوجود است.

برهان صدّیقین بر دو اصل اساسی فلسفه صدرایی، یعنی اصالت وجود و وحدت تشکیکی مبتنی است.

استاد مرتضی مطهری نیز برهان مذکور را تقریر کرده است که خلاصه اش چنین است:

م ۱. بی گمان، موجودی هست.

م ۲. وجود، اصیل و عین تحقق است (و ماهیت اعتباری است).

م ۳. این حقیقت (یعنی وجود) ذاتاً مقتضی آن است که واحد باشد و هر چه حقیقت و واقعیت هست، همه به آن حقیقت وحدانی بازمی گردد (و هر چه هست، حقیقت وجود یا شؤون و تجلّیات اوست. پس، ثانی ندارد).

م ۴. این حقیقت واحد (ذاتاً) یا واجب است و یا ممکن. اگر واجب باشد، مطلوب ما ثابت می شود و اگر ممکن باشد، متعلّق و قائم به غیر است. ولی این فرض با مقدّمه دوم مغایر است؛ زیرا مقدّمه دوم این است که حقیقتِ وجود، ثانی ندارد تا بدان قائم شود.

برهان صدّیقین ویژگی های دارد که به شرح ذیل می باشد:

۱. یکی از ویژگی های برهان صدیقین این است که این برهان نیازی به استناد به امتناع دور و تسلسل ندارد و به فرض کسی در امتناع دور و تسلسل تردید داشته باشد، در این برهان خللی وارد نمی شود.

۲. و دیگر این که هیچ شیئی از اشیاء و هیچ مخلوقی از مخلوقات واسطه برای اثبات ذات واجب الوجود قرار نگرفته است و به عبارت دیگر عالم؛ واسطه اثبات ذات حق قرار نگرفته است (۱).

ص:۱۵۹

۱- (۱) . همان، ص ۴۹۰ (پاورقی).

۳. یکی دیگر از ویژگی های برهان صدّیقین صدرایی این است که با یک برهان هم وجود و هم احکام و صفاتش - مثلاً وحدانیت خداوند متعال - ثابت می شود، ولی برهان ابن سینا و دیگر براهین تنها ثابت می کنند که واجب الوجودی در جهان هست و جهان خالی از او نیست، و این که واجب الوجود دارای چه احکامی است و آیا واحد است یا متعدد، و مجرّد است یا مادّی، باید با براهینی دیگر به اثبات رسد.

احکام واجب الوجود

۱. معیار احکام و صفات واجب الوجود

در اتصاف به صفات و احکام، میان واجب الوجود (و دیگر مجرّدات) با موجودات مادّی تفاوت است. موجودات مادّی برای اتصاف به صفات و احکام به دو شرط نیازمندند: نخست این که صفت برای آن موجود (موصوف) ممتنع نباشد و به عبارتی دیگر، ممکن به امکان عامّ باشد و دوم این که شرایط خارجی، موجود و موانع، مفقود باشد؛ به عنوان مثال، برای این که زید عالم شود، هم لازم است که صفت علم برای او ممکن باشد و هم لازم است که شرایط تحصیل علم برایش فراهم آید و موانع تحصیل منتفی گردد. اگر سنگی را در نظر بگیریم، نسبت به علم و عالم شدن، فاقد شرط نخست است، و یک انسان وحشی فاقد شرط دوم است.

برای اتصاف واجب الوجود و دیگر موجودات مجرّد به صفات ویژه آن ها تنها به یک شرط نیاز است و آن (امکان) و (عدم امتناع) است (۱).

۲. کیفیت صفات واجب

فیلسوفان و متکلّمان درباره اصل وجود و کیفیت صفات واجب دارای سه نظریه اند:

۱.نظریه معتزله: معتزله برآنند که چون واجب الوجود از تمام جهات بسیط

۱- (۱) . منظور از امکان، به معنای عام است و آن ممتنع نبودن است که شامل واجب الوجود و ممکن الوجود می شود.

الـذات است، به هیـچ صـفتی موصوف نمی گردد؛ زیرا برخورداری از صـفت مسـلتزم گونه ای تکثّر است و تکثّر از صـفات و مختصّات مخلوقات است و از سویی دیگر چون منابع مقـدّس اسـلامی به ویژه قرآن کریم، از صـفات و اسـماء حسـنایی بسـیار برای خداونـد متعـال یاد کرده انـد، معتزله برای این که عقایـد خود را با منابع اسـلامی همراه سازنـد، به ناچار (نیابت) را طرح کرده و گفته انـد، هر چنـد ذات حق، از هر صـفتی عـاری است، ذات عـاری از صـفاتش دارای ویژ گی هـایی چون ذات واجد صفات است و این که در منابع اسلامی برای خداوند متعال، صفاتی بسیار ذکر شده است از همین روست (۱).

۲. نظریه اشاعره: اشاعره برآنند چنان که منابع مقدّس اسـلامی صفاتی بسیار برای خداوند متعال برشمرده اند. ذات حق متصف به پـاره ای صـفات است و از آن جـا که صـفت غیر از موصـوف است، این صـفات مغـایر بـا ذات حق و زایـد بر آننـد و چون خداونـد واجب الوجـود و قـدیم الوجـود است، این صـفات نیز واجب الوجود و قـدیم الوجود هسـتند. اشـاعره به هشت واجب الوجود و موجود قدیم معتقدند و آن ها را (قدمای ثمانیه) می گویند (۲).

۳. نظریه حکما: در منابع مقـدّس اسـلامی صـفاتی بسـیار برای خداونـد متعال برشـمرده شده و از این رو، شک نیست که ذات واجب دارای صفات است، ولی دلیلی در دست نیست که صفت، مغایر با موصوف باشد، بلکه ثابت شده است که تمام صفات ثبـوتی واجـب و نیز برخی صـفات ممکـن، عیـن ذات واجب الوجـود و ممکن الوجـود هسـتند. در فلسـفه به اثبـات رسـیده که مصـداقی واحـد و موجـودی عینی می توانـد بـه صـفات و مفـاهیمی پُرشـمار متصـف باشـد و آنچـه محـال اسـت این است که موجودی مصداق کثیر بما هو کثیر باشد و از متکثّرات متباین، مفهومی واحد انتزاع یابد. اتصاف ذات باری تعالی به صـفات از نوع اتصاف به صفات

۱- (۱) . نشأه الفکر الفلسفی، ج۱، ص ۴۵۳ - دراسات فی الفرق و المذاهب، ص ۲۵۰-۲۴۵

۲- (۲) . دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج۸، ص ۷۳۹

متکثّر متبـاین نیست و هیـچ مـانعی درمیان نیست که ذات خداونـد به پاره ای صـفات و مفاهیم گوناگون متصف گردد که آن صفـاتماننـد ذات حق، نامحـدود و عین ذات خداونـد متعـال و عین یکـدیگر باشـند. آنچه محال است این است که ذات حق محلّ صفات متعدد متباین باشد و از آن ها مفهومی واحد انتزاع یابد (۱).

از آن جا که واجب الوجود، صرف وجود و به عبارتی دیگر، وجود محض است و این وجود محض، نامتناهی نیز هست، در او فرض تعـدد و تکثّر محـال است؛ زیرا تعـدد تباینی فرع بر تناهی است و هیـچ محـدودیتی در مرتبه ذات حق، که وجود بحت و لایتنـاهی اسـت، نمی تـوان فرض کرد. همچنیـن، احکـام و صــفاتی کـه از ذات واجـب الوجـود انـتزاع می یابنـد، ماننـد ذات، نامحدودند و نیز عین ذاتند و از این رو عین یکدیگر نیز هستند.

۳. راه های شناخت صفات ثبوتی واجب الوجود

از نظر حکمای مسلمان صفات الهی بر سه دسته اند:

اوّل – صفات ذاتی و ثبوتی؛ مانند علم، حیات و قدرت.

دوم – صفات سلبی؛ که به نقص و عدم بازمی گردند و این صفات، سلب سلبند و سلب سلب؛ یعنی ثبوت پس صفات سلبی به صفات ثبوتی باز می گردند.

سوم – صـفات فعلی که صـفات نسبی انـد؛ مانند «خالق»، «رازق » «محی» « ممیت» « شافی»و ...فیلسوفان و متکلمان از راه هایی گوناگون به اثبات صفات ذاتی پرداخته اند؛ چنان که علّامه طباطبائی از دو راه چنین بیان کرده است:

۱. هستی بخش جهان، معطی همه کمالات است و معطی کمال فاقد کمال نیست.

۲. هستی بخش جهان،واقعیت مطلق است و چنین موجودی دارای هرگونه

کمال و هرگونه فعلیت است (۲).

۱- (۱) . همان.

۲- (۲) . شرح و توضیح نمط چهارم (الاشارات و التنبیهات) احمد بهشتی، ج۱، ص۳۵۹؛ مجموعه آثار، ج ۶، ص ۱۰۲۹.

خلاصه درس

وجود واجب الوجود ضروری است و محال است که او موجود نباشد.

درباره ملاک و مناط در (وجوب وجود) میان فیلسوفان و متکلمان اختلاف نظر است.

مادّه گرایان، واجب الوجود را موجودی خودساخته و بی علّت می پندارند.

متکلّمان او را مجرّد از زمان و موجودی ازلی و ابدی، و جمهور فلاسفه او را صرف الوجود می دانند.

ملّا صدرا و پیروان حکمت متعالیه، واجب الوجود را موجود (بذاته) و (لِذاته) می شمارند. موجود بذاته، موجودی حقیقی است (نه اعتباری)، و موجود لذاته موجودی است که بی نیاز از علّت است.

وجود واجب الوجود یا خداوند متعال از راه هایی گوناگون به اثبات می رسد. یکی از راه های یقینی، اثبات فلسفی است.

فلاسفه از راه هایی چون راه ارسطویی، سینوی و صدرایی بدین کار پرداخته اند.

راه صدرایی به برهان صدّیقین مشهور است که بر فلسفه صدرایی مبتنی و بهترین راه اثبات فلسفی است.

برهان صدّیقین دارای دو ویژگی است: الف) این برهان بر امتناع دور و تسلسل مبتنی نیست؛ ب) در این برهان هیچ موجود و مخلوقی و نیز هیچ مفهومی ماهوی، واسطه و حدّ وسط اثبات ذات واجب الوجود قرار نگرفته است.

واجب الوجود دارای صفات و احکامی ویژه است و فلاسفه مسلمان معیار این صفات را مشخص کرده اند و متکلمان در اصل وجود و کیفیت صفات، نظراتی را مطرح کرده و فلاسفه مسلمان ضمن نقد نظریه های متکلمان به طرح نظریه ای دیگر پرداخته اند.

ص:۱۶۳

پرسش

۱. برخی از تعاریف واجب الوجود را بنویسید.

۲. برهان (امکان و وجوب) ابن سینا را بیان کنید.

۳. (برهان صدّیقین) ملّا صدرا را به تلخیص بنویسید و ویژگی های آن را نام ببرید.

۴. نظریه های فلاسفه و متکلمان را درباره کیفیت صفات واجب بنویسید.

ص:۱۶۴

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. الاسفار الاربعه، محمد ب–ن ابراهیم صدرالدین قوامی شیرازی (ملا صدرا)، چاپ اوّل، منشورات مصطفوی، قم، جلد اول تا نهم.

۲. الاشارات و التنبیهات، دکتر احمد بهشتی، شرح و توضیح نمط چهارم، انتشارات آرایه، تهران، ۱۳۷۵.

۳. بدایه الحکمه، محمدحسین طباطبائی، انتشارات نشر دانش اسلامی، قم، ۱۴۰۴ (ه. ق).

۴. تاریخ فلسفه کاپلستون، فردریک کاپلستون، مترجم سید جلال الدین مجتبوی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۵، (جلد اول و پنجم.)

۵. تجریدالاعتقاد، خواجه نصیرالدین، محمد بن حسن، انتشارات مکتب الاعلام الاسلامی تهران، ۱۴۰۷ (ه. ق).

۶. التحصیل، بهمنیار المرزبان، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری انتشارات تهران، تهران، ۱۳۷۵.

۷. ترجمه و شرح شواهد الربوبیه، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، جواد مصلح، انتشارات صدا و سیما، تهران، ۱۳۶۶.

۸. حکمه الاشراق، شهاب الدین یحیی سهروردی، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۷.

۹. حکمت الهی، محیی الدین مهدی الهی قمشه ای، انتشارات اسلامی، چاپ سوم، تهران.

۱۰. رهبر خرد، میرزا محمد مجتهد خراسانی، انتشارات کتابخانه خیام، تهران، ۱۳۲۹.

۱۱. سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۷۲.

۱۲. شرح الاشارات والتنبیهات، حسن ملکشاهی، انتشارات صدا و سیما، تهران، چاپ

سوم، ۱۳۷۵ (ه. ش) نجات، نشر مرتضوی، تهران، ۱۳۶۲.

۱۳. شرح المنظومه (منطق و فلسفه)، ملاهادی سبزواری، تصحیح و تعلیق آیت ا... حسن زاده آملی، انتشارات ناب، تهران، ۱۴۱۳ (ه. ق)، جلد اول و دوم و سوم.

۱۴. شفا، ابن سینا، حسین بن علی، مترجم قوام صفری و مهدی برهان، انتشارات کلی روز تهران، ۱۳۷۳.

۱۵. الشفاء، ابن سینا، حسین بن علی، تحقیق: ابراهیم مدکور، چاپ اوّل، منشورات آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۴.

۱۶. شواهد الربوبیه، محمد بن ابراهیم صدرالدین قوامی شیرازی (ملا صدرا)، با تعلیق و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، چاپخانه دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶.

۱۷. فرهنگ فلسفی، جمیل صلیبا، مترجم منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۶.

۱۸. فرهنگ معارف اسلامی، سید جعفر سجادی، انتشارات مؤ لفان و مترجمان ایران، تهران، ۱۳۶۶.

۱۹. قواعد کلّی فلسفی در فلسفه اسلامی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، مؤ سسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران، ۱۳۶۲.

۲۰. اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، شرح و ترجمه در عنوان (منطق نوین) عبدالمحسن مشکوه الدینی، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۳.

۲۱. متافیزیک، ارسطو، مترجم شرف الدین خراسانی، شرف، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۷.

۲۲. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۱.

۲۳. مجموعه مصنّفات، شهاب الدین یحیی سهروردی، تصحیح و تحشیه سید حسین نصر، چاپ دوم، مرکز

۲۴. المشاعر، محمد بن ابراهیم صدرالدین قوامی شیرازی، تحقیق کربن هنری، چاپ سوم، کتابخانه طهوری، تهران.

۲۵. مصطلحات فلسفی، صدرالدین قوامی شیرازی، سید جعفر سجادی، نهضت زنان مسلمان، تهران.

۲۶. مفاتیح الجنان، شیخ عباس قمی.

۲۷. مقولات و آراء مربوط به آن، محمد ابراهیم آیتی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۱.

۲۸. الملل والنحل، ابوالفتح عبدالکریم شهرستانی، انتشارات شریف الرضی، قم، ۱۳۶۴.

۲۹. منطق (۱) و (۲)، فرامرز قراملکی، انتشارات پیام نور، تهران، ۱۳۷۴.

۳۰. المنطق، محمدرضا مظفر، انتشارات دارالتعارف، بیروت، ۱۴۰۰ ه. ق.

۳۱. منطق صوری، محمد خوانساری، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۵۹.

نشر مطالعات و تحقیقات فرهنگی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۲.

۳۲. نهایه الحکمه، محمدحسین طباطبائی، چاپ اول، انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۲.

۳۳. هزار و یک نکته، حسن حسن زاده، مرکز نشر فرهنگی رجا، تهران، ۱۳۷۲.

ص:۱۶۷

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹